GES. W

<36635570610018

<36635570610018

Bayer. Staatsbibliothek

Dogm. 961-2,1

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Dogmatik

und

Dogmengeschichte.

von

Carl Friedrich Stäudlin

Doctor und Professor der Theologie zu Göttingen.

Erster Theil.

Göttingen,

im Vandenhoek und Ruprechtschen Verlage

1800.

Grundrisse
der
Tugend- und Religionslehre
zu akademischen Vorlesungen
für
zukünftige Lehrer in der christlichen Kirche.

Von

Carl Friedrich Stäudlin
Doctor und Professor der Theologie zu Göttingen.

Zweyten Theils
welcher die Religionslehre enthält.
Erste Hälfte.

Göttingen,
im Vandenhoek und Ruprechtschen Verlage
1800.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Erinnerung an den Leſer.

Ehe ich mit dem Leſer von dieſem Grundriſſe der Dogmatik rede, muſs ich noch Einiges, was den Grundriſs der Tugendlehre betrifft, voranſchicken. Da mir nichts ſo theuer iſt, als religiöſe und moraliſche Wahrheit und die Beförderung ihres Einfluſſes unter den Menſchen, und da ich doch von der andern Seite erſt hinterher vermuthen konnte, und zum Theil auch faktiſch erfuhr, daſs einige Stellen in meiner Tugendlehre hie und da einen Anſtoſs verurſachten, der jenen Zwecken zuwider war, ſo iſt es meine Pflicht, dieſen Anſtoſs, ſo weit es in meinen Kräften ſteht, zu heben. Zwar iſt er zum Theil durch die näheren Beſtimmungen einiger Puncte, welche in der Tugendlehre vorkommen, in dieſer Religionslehre ſchon gehoben, aber dies iſt noch nicht genug, um meinen und auch mancher anderer Wünſchen Genüge zu thun. Voraus eine allgemeine Bemerkung. In einem Lehrbuche, über welches Vorleſungen gehalten werden, iſt es äuſſerſt zweckmäſig, wenn gewiſſe Puncte aufs Ungewiſſe geſtellt, gewiſs

gewisse, selbst paradoxe, Fragen aufgeworfen, und nicht beantwortet werden. Die Aufmerksamkeit des Zuhörers, welcher vor der Vorlesung im Lehrbuche liesst, wird dadurch gespannt und geheftet, und das, was hernach mündlich vorgetragen wird, drückt sich ihm desto tiefer ein. Aus diesem Gesichtspuncte sind vornehmlich die Stellen von der Person und dem Tode Jesu S. 75. 433. Nr. 4. und 434 zu betrachten.

Was aber nun insbesondere die Person Jesu betrift, so habe ich in der Tugendlehre selbst in vielen Stellen meine uneingeschränkte, innige Verehrung gegen dieselbige zu erkennen gegeben. Ich habe besondere Pflichten gegen ihn, als einen göttlichen Gesandten §. 162. statuirt. Die Fragen, welche S. 75 vorkommenn, werfe ich deswegen auf, weil sie in der That alle in Betracht gezogen werden müssen, wenn man sich auf eine gegründete Weise von der göttlichen Würde der Person Jesu überzeugen will, und deswegen seze ich auch hinzu, dass diese Fragen viel zu denken geben können. Für jene Ueberzeugung kann es äusserst starke und hinreichende Gründe geben, ohne dass sie zwingend sind, und so erhält das, was S. 433 f. gesagt ist, seine Bestimmung. Was in dieser Dogmatik von der Gottheit Jesu gesagt ist, wird vollends die Zweifel heben. Eben so habe ich in diesem Buche die Lehre vom Tode Jesu so bestimmt, dass durchaus aller Verdacht einer schwärmerischen und pflichtwidrigen Aufopferung wegfällt, und dass er als eine der heiligsten Begebenheiten erscheint, die überall in der Geschichte vorkommen. Schon vorher hatte ich dies in einer besondern Abhandlung gethan und in den Vorlesungen pflege ich mich ausführlich über diesen Punct zu erklären.

Politik gehört eigentlich in eine christliche Moral nicht. Allerdings aber muss sie gewisse Grundsäze der Rechtslehre in sich aufnehmen, um hernach bestimmen zu können, was in Ansehung derselbigen Pflicht sei. So kann sie nicht von den Pflichten in der bürgerlichen Gesellschaft reden, ohne gewisse Grundsäze des allgemeinen

meinen Rechts in Ansehung derselben vorauszusezen. Von den Rechten des Volks habe ich nur deswegen in etwas starken Ausdrücken gesprochen S 493 um nachher die Rechte der Fürsten und Obrigkeiten desto stärker begründen zu können. Wegen der von mir vorher *festgesezten* Theorie und wegen dieser allein *konnte* ich S. 499 sagen: "der Unterthan soll über den *Ursprung* der bestehenden Verfassung nicht grübeln, sie ist da, und selbst seine stillschweigende Theilnehmung an derselben ist Einwilligung. Er soll sie als etwas Heiliges ansehen, und der Obrigkeit gehorchen — die Obrigkeit ist von Gott — Rebellion ist ein Verbrechen gegen den ganzen Staat". — Dies sind stets meine Grundsäze gewesen, alle entgegengesezte Grundsäze verabscheue ich. Wenn meine Ausdrücke misverstanden werden können, so muss ich es sehr bedauern. Ich habe als Lehrer immer jene Grundsäze behauptet, und als Bürger sie aufs strengste befolgt, und desto freudiger befolgt, da ich das Glück habe, unter einer äusserst weisen, gerechten und milden Regierung zu stehen.

Der Glauben an das Daseyn Gottes ist von mir in dieser Religionslehre so stark begründet und hier sowohl, als in meinen andern Schriften, so sehr gepriesen, dass es wohl kaum einer weitern Erklärung bedürfen wird, wenn ich Seite S. 421. der Tugendlehre sage, dass es keine Pflicht gebe, einen Gott zu glauben. Es ist vernünftig, an einen Gott zu glauben, es giebt zureichende Gründe des Glaubens an ihn, es ist Pflicht, die Wahrheit, auch die religiöse, nach bestem Wissen und Gewissen zu suchen, aber eine bestimmte Wahrheit zu finden, kann nicht Pflicht seyn, weil es wenigstens nicht ganz von uns selbst abhängt. Es ist vielmehr der redlichen unpartheiischen Nachforschung und der vollen Ueberzeugung zuwider, wenn man es voraus zur Pflicht macht, einen gewissen Saz finden zu müssen. Handlungen und Gesinnungen können zur Pflicht gemacht werden, aber nicht Ueberzeugungen. Die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes ist ein freier, froher, beseeligender Glaube, der uns nicht durch die Pflicht aufgenöthiget wird. Diese Ueber-

 zeu-

zeugung vorausgesezt, statuire ich selbst Pflichten gegen Gott §. 161.

Nun noch einige Worte über diese Dogmatik. Als Grundriss zu Vorlesungen ist sie etwas ausführlich, aber nichts desto weniger, wie ich und meine Zuhörer im verflossenen halben Jahre erfahren haben dazu sehr bequem. Diese Ausführlichkeit habe ich ihr deswegen gegeben, damit die Zuhörer doch in einem halben Jahre, welches immer ein sehr beschränkter Zeitraum für einen dogmatischen Cursus bleibt, durch Verbindung des Lehrbuchs mit den Vorlesungen einen vollständigen Cursus möchten erhalten können. Aber auch die Verbindung des Exegetischen, Philosophischen, Historischen und Literarischen, welche in diesen Lehrbuche Statt findet, und welche hoffentlich niemand tadeln wird, musste es natürlich mehr anschwellen, übrigens sind doch die einzelnen Theile compendiarisch genug behandelt, und ein verständiger Leser wird leicht einsehen, wie viel sich noch zur Erläuterung hinzusezen läst, wie absichtlich manches unausgemacht gelassen worden ist, um es in den Vorlesungen zu bestimmen, und wie oft blos die Prämissen zu gewissen Resultaten gegeben worden sind.

Ich fürchte hie und da misverstanden und misdeutet zu werden, und von solchen, welche leidenschaftlich Parthie in Philosophie und Theologie genommen haben, selbst scharfen Tadel zu erfahren. Viele fragen bei einem Buche, wie das gegenwärtige, nur, ob es orthodox oder heterodox, ob es nach Leibnizischwolfischen, Kantischen oder Fichtischen Grundsäzen, oder ob es in theologischer und philosophischer Hinsicht eklektisch sei. Das gegenwärtige Buch macht auf keinen dieser Namen Anspruch, es enthält in der Kürze das was mich Nachdenken und Fleifs, Studium des Menschen, der Bibel und der philosophischen und theologischen Systeme während einer Reihe von Jahren gelehrt haben. In dem Grundrisse der Tugendlehre folgte ich gröstentheils den Grundsäzen

ſäzen der kritiſchen Philoſophie, weil ich in Anſehung der Moral, wie ich es auch noch jezt bin, mich von ihrer Wahrheit überzeugt habe. Hier in der Dogmatik konnte ich jene Grundſäze, ſo wie andere, blos benuzen, ſie allein dünken mich zur Begründung der Religion nicht hinzureichen. Die Grundſäze einer allgemeinen Philoſophie, welche manchen meiner Behauptungen hier zum Grunde liegen, konnte ich natürlich hier nicht ausführen, man wird ſie nur hie und da durchleuchten ſehn, vielleicht geſchieht es einmal im dritten Theile meiner *Geſchichte des Skepticismus*, wenn mir einſt Zeit und Umſtände die Fortſezung dieſes Werks erlauben. Ich halte eben ſo wenig von blos politiſchen Abſchwörungen philoſophiſcher Grundſäze, welche man vorher bekannt hat, als von blinder Nachbeterei, und wenn man eine alte Ueberzeugung aufgiebt, ſo braucht man es ja nicht feierlich zu thun. Ich hoffe mich in keinem von beiden Fällen befunden zu haben.

Ich wollte ein *Lehrbuch* ſchreiben, welches der Candidat auch nach vollendeten akademiſchen Jahren zum Wiederholen und Nachſchlagen, und auch in praktiſcher Abſicht, gebrauchen könnte. Ich glaube bemerkt zu haben, daſs jezt manches in *Lehrbücher* und auf den *Katheder* gebracht wird, was dahin nicht gehört, ſondern blos für das Privatſtudium einiger Köpfe, welche weiter gehen wollen, als andere, und die beſondere Beſtimmung des Forſchers und Gelehrten wählen. Ich habe, ohne eine Lücke im Zuſammenhange des Ganzen zu laſſen, nur das ausgewählt, was deutlich und intereſſant vorgetragen werden kann, was ein allgemeineres Intereſſe hat, und was meines Erachtens jedem künftigen Religionslehrer zu einem gelehrten und philoſophiſchen Studium der Dogmatik nothwendig iſt. Zu dieſem habe ich freilich mehr gerechnet, als mancher gerne dazu rechnen möchte, es iſt ſelbſt verſchiedenes aufgenommen, was viele blos zum theologiſchen Wuſte rechnen möchten. Es iſt Zeit, daſs man den Werth der theologiſchen Gelehrſamkeit wieder geltend zu machen ſucht, und

 ihre

ihre hohe Nüzlichkeit und Wichtigkeit ins Licht fezt. Mit ein paar Postulaten der praktischen Vernunft und einigen metaphysischen Phrasen ist es noch nicht gethan, es giebt eine religiöse Anthropologie, und ein Studium der Geschichte der Dogmen, der Symbole, der Religion, welche unumgänglich nothwendig sind, um wahre, edle, vernünftige Religionslehrer zu bilden. Georgia Augusta ist glücklich, dass auf ihr noch viel ächter theologischer Fleiss herrscht, dass auf ihr mehrere Anstalten zu diesem Zwecke in der Blüthe stehen, und dass so manche schäzbare schriftstellerische Producte junger Theologen auf ihr zum Vorschein kommen können.

In dem *exegetischen* Theile dieses Buchs habe ich mich bemüht, strenge historisch zu verfahren, und den reinen Inhalt der Stellen kurz und deutlich darzulegen. Die Gründe für die angenommenen Erklärungen konnten in dem Buche selbst ohne zu grosse Weitläuftigkeit nicht ausgeführt werden. Die ausführliche Erläuterung der Hauptstellen kommt in den Vorlesungen vor.

Die *Geschichte der Dogmen* hat mir am meisten Mühe gemacht, und ich hätte oft lieber die Geschichte im Detail ausgearbeitet, als in einem Abrisse dargestellt, und die Hauptpuncte in derselben ausgezeichnet. Die Quellen habe ich hier nur selten angeführt, mehr würde zu vielen Raum eingenommen haben, dafür habe ich die besten Hülfsmittel desto fleissiger angeführt.

Die *Literatur* ist, wie ich es versprochen hatte, sehr reich geworden. Es ist jezt besonders nöthig und wichtig, studirende Theologen mit dem literarischen Theile ihrer Wissenschaft bekannt zu machen, da vornehmlich so manche ältere vortreffliche theologische Werke in Vergessenheit kommen, und man geneigt ist, die alte Weisheit so sehr gegen die neue zu verachten. Das Dictiren von Büchertiteln aber in den Vorlesungen ist nicht nur sehr unbequem, sondern giebt

giebt auch zu manchen Versehen und Irrthümern Anlass.

Dass die *Grundlage* und *Anordnung* dieser Dogmatik philosophisch, und dass viel Philosophie hereingezogen ist, wird keiner tadeln, der es anerkennt, dass die Dogmatik eine Philosophie und Wissenschaft ist, wer aber glaubt, dass sie das Gegentheil von beiden sei, mit dem habe ich weder Zeit, noch Lust, zu streiten, und mit einem solchen lässt sich auch nicht streiten, weil man mit ihm wahrscheinlich von gar keinen gemeinschaftlichen Principien ausgehen könnte.

Um dieses Lehrbuch desto nüzlicher und für mehrere nüzlich zu machen, habe ich auch den *Supernaturalismus* und die *symbolische Theologie* eingeflochten. Viele werden es nicht billigen, dass ich nicht so viel Böses von Wundern und übernatürlicher Offenbarung gesagt habe, als sie davon zu sagen pflegen, ja dass ich diesen Begriffen selbst in gewisser Rücksicht zuweilen das Wort geredet habe. Ich weiss Alles, was sich dagegen sagen lässt, habe es auch grösstentheils angeführt. Aber in einer nüzlichen Dogmatik müssen diese uralten Begriffe, welche auch in der Bibel überall vorhanden sind, und an welchen die ganze Religion vieler Menschen ehemals hieng und noch hängt, vorkommen, erläutert und unpartheiisch gewürdigt werden. Ich weiss wohl, dass sie jezt fast Alles gethan haben sollen, und in einem üblen Rufe stehen, aber sie sind weit unschuldiger, als man gewöhnlich glaubt, und sind eben so wenig an vielen Uebeln Schuld, als die neue Philosophie, insbesondere die der Politik es an Manchem ist, was man ihr zur Last legt, und was *sie* gewiss nicht gethan hat.

Ob ich gleich schon jezt bei dieser Schrift Alles gethan habe, was in meinen Kräften steht, so werde ich doch bei nachfolgenden Ausgaben, welche etwa erfordert werden sollten, unablässig an ihrer Vervollkomm-

kommnung arbeiten, wozu ſich bei fortgeſezten Vorleſungen darüber ohnehin Gelegenheit genug darbieten wird, und mir ſchon hie und da in dem verfloſſenen akademiſchen halben Jahre dargeboten hat. Da für Manche ein kürzeres Lehrbuch bequemer und erwünſchter ſeyn möchte, ſo werde ich ein ſolches in kurzer Zeit durch einen Auszug aus dieſem liefern.

Möge dieſe Arbeit, welche die Frucht von Bemühungen mehrerer Jahre iſt, zur Beförderung der religiöſen Erkenntniſs und Geſinnung, und zur Bildung würdiger Religionslehrer, welche eines der allerwichtigſten Bedürfniſſe des Zeitalters iſt, das Ihrige jezt und in Zukunft beitragen!

Göttingen d. 3. April 1800.

Vorrede und Einleitung zum Ganzen dieser Grundrisse.

Ich übergebe hier dem Publicum und insbesondere meinen Zuhörern die Frucht eines oft wiederhohlten, angestrengten und reifen Nachdenkens über die zwei wichtigsten Angelegenheiten der Menschheit, und eines eben so oft wiederhohlten, ernstlichen, und, ausdrüklich in moralicher und religiöser Hinsicht, unternommenen Studiums der heiligen Urkunden der christlichen Religion. Es sind zwar nur Grundrisse, aber ich hoffe, man werde auch in den Grundrissen die dabei angewandte Sorgfalt und Zwekmäsigkeit

nicht verkennen, und daraus ſchon dasjenige, was in der Ausführung geſchehen kann, ahnen können.

So lange ich die Moral auf hieſiger Akademie lehre, bin ich einem eigenen nicht gedrukten Entwurfe gefolgt. Ob ich ſchon Urſache habe, mit der Wirkung, welche meine Vorträge hervorgebracht haben, zufrieden zu ſeyn und zu glauben, daſs ich dadurch nicht nur moraliſche Einſicht, ſondern Moralität ſelbſt befördert habe, (einer der erhebendſten Gedanken!) ſo fand ich doch, daſs es meinen Zuhörern oft ſchwer wurde, ohne einen Entwurf zur Hand zu haben, das Syſtem zu überſchauen, und die Artikulation deſſelben mit gehöriger Schätfe ins Auge zu faſſen. Dabei zog ich in Ueberlegung, daſs ein gedrukter Entwurf, ſowohl zur Vorbereitung auf die Vorleſungen, als auch zur Wiederholung derſelben, und ſo zur Beförderung der moraliſchen Kenntniſs überhaupt ſehr nüzliche Dienſte leiſten kann. Dieſe Rükſicht ſchreibt übrigens einem ſolchen Entwurfe ſeine beſtimmten Grenzen vor. Iſt er ſehr ausführlich, ſo macht er die Vorleſun-

gen

gen faſt überflüſſig oder wenigſtens leicht ermüdend. Er muſs in Anſehung der Vorbereitung die Wiſsbegierde und Aufmerkſamkeit mehr reizen, als vollkommen befriedigen und in Anſehung der Wiederhohlung mehr die Aufmerkſamkeit wieder auf die Hauptpunkte, auf welche es ankömmt, und auf die Reihe und den Zuſammenhang der Gedanken, als auf das Detail richten. Eben dieſe Rükſichten verbieten aber auch eine gewiſſe Kürze, durch welche weder der eine noch der andere Zweck erreicht werden könnte. Dies ſind die Gründe, welche mich zunächſt zur Herausgabe dieſes Grundriſſes, und zu der Form, die er hat, beſtimmt haben, die Gründe aber, warum ich ihn jezt erſt erſcheinen laſſe, liegen theils darinn, weil ich, ehe ich ihn dem Publicum übergab, erſt über manche wichtige Puncte mit mir ſelbſt ins Reine kommen, theils darinn, weil ich die Erſcheinung von Kants *Tugendlehre*, von welcher ſelbſt ſeine vorher erſchienenen moraliſchen Schriften noch manches Licht erwarteten, vorher abwarten wollte. Zunächſt iſt alſo zwar dieſer Grundriſs für *meine* Vorleſungen und für

meine Zuhörer bestimmt, ich wage es aber, ihm zu versprechen, dass er hie und da auch andern Lehrern der Moral bei ihren Vorlesungen über dieselbe und Jünglingen, beim Studium derselben, werde nüzlich seyn können.

Was den *Grundriss der Dogmatik* betrift, so habe ich bisher bei meinen Vorlesungen über diese Wissenschaft zuerst *Morus* Epitome, und dann *Henke* Lineamenta zum Grunde gelegt, auch wohl die Erklärung der Hauptsäze aus *Kants* Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft damit verbunden. Dies gab aber zu mancherlei theils ausdrüklichen, theils stillschweigenden Widerlegungen und Berichtigungen Anlass, und und muste dem Zuhörer bei der Vorbereitung und Wiederhohlung Schwierigkeiten in den Weeg legen. Schon die Anordnung in jenen Lehrbüchern war zuweilen den Grundsäzen zuwider, die ich in dogmatischen Vorlesungen zu behaupten pflege, und die Kantische Schrift kann eigentlich bei dogmatischen Vorlesungen, wie sie nach den gegenwärtigen Grade der Cultur der theologischen Wissenschaften beschaffen seyn müssen, ohnehin nicht

nicht zum Grunde gelegt, ſondern nur benuzt werden. Uebrigens waren die Bedenklichkeiten, die mich von einer früheren Herausgabe eines Grundriſſes der Dogmatik abhielten, noch ſtärker, als bei der Moral. Die Moral kann ihre Principien aus dem gemeinſten praktiſchen Vernunftgebrauche hernehmen, als Facta, die vor allen Philoſophiren da ſind, und ſich in unſern Urtheilen offenbaren, ehe wir darüber nachgedacht haben. Sie beruht ganz auf ſich ſelbſt, und bildet ſich gleichſam von ſelbſt zur Wiſſenſchaft, wenn man nur einmal die Reinheit ihres Urſprungs in der gemeinen Menſchenvernunft richtig beobachtet hat und unbeflekt erhält. Schwerlich kann auch in Anſehung der Principien der Moral bei Männern, welche die Sache ſcharf und oft genug überdacht haben, noch ein Streit obwalten. Anders iſt es mit der Dogmatik.

Sie wird erſt durch Schlüſſe entwikelt, ſie ruht auf einem fremden Fundamente, und wir müſſen gleichſam erſt aus uns ſelbſt hinausgehen, um zu ihr zu gelangen. Die Religion offenbart ſich zwar gleichfalls bei uns vor allem Philoſophiren, aber der Begriff derſel-

ben iſt dann weit verworrner und unentwikelter, als der Tugendbegriff auch in ſeinen erſten Keimen zu ſeyn pflegt. Die kritiſche Moralphiloſophie iſt weit vollendeter und überzeugender, und hat auch einen weit ausgedehntern und uneingeſchränkteren Beifall gefunden, als die kritiſche Religionsphiloſophie. Die lezte haben wir eigentlich nur in gewiſſen Grundzügen und ſelbſt in dieſen iſt ſie noch manchen bedeutenden Zweifeln ausgeſezt. Dabei herrſchen in Anſehung derſelben gar viele Misverſtändniſſe und verſchiedene Deutungen. Wenn vollends von der Theorie der Offenbarung und von der Aufführung eines Syſtems der *chriſtlichen* Religionslehre die Rede iſt, ſo häufen ſich die Schwierigkeiten, und ſelbſt darüber kann ſehr geſtritten werden, ob überhaupt ein ſolches möglich iſt, und was in den Vortrag der Dogmatik auf Akademieen gehöre oder nicht gehöre. Es iſt jezt gar leicht, durch gewagte dogmatiſche Theorieen in der gelehrten Welt Aufſehen zu machen und Ruhm zu erwerben, und um ſo leichter, da das Feld von Arbeitern weit leerer, als ſonſt zu werden ſcheint — aber damit iſt dem aufrichtigen Freunde der

Reli-

Religion nur wenig gedient. Die Religion selbst in den Seelen der Menschen, und besonders ihrer Lehrer, tiefer und fester zu gründen, durch die wissenschaftliche und gelehrte Bearbeitung der Theologie ihr ein höheres und allgemeineres Interesse mitzutheilen, auf die Beförderung und Verbesserung unsers öffentlichen Gottesdiensts durch Bildung würdiger christlicher Religionslehrer und durch Verbreitung reiner und festgegründeter religiöser Einsichten hinzuwirken — dies ist ein schönerer, beneidenswürdigerer, aber auch schwererer Beruf. Die Besorgniss, wie man bei gewissen Schreiern und Renommisten in der theologischen und philosophischen Welt, selbst von entgegengesezten Partheien, oder bei solchen, welche die Theologie am meisten aus einer politischen Gesichtspuncte betrachten und schäzen, ankommen möchte, kümmert den aufrichtigen Freund der Religion nur wenig. Er wandelt seinen Weg ruhig, fest und bescheiden fort, er hört nicht auf, seine Wissenschaft zu studiren und sowohl in der Materie als in der Form zu vervollkommnen, er verhehlt sich und andern nichts, was da-

bei in Betracht kömmt, und stellt sich niemals, als ob er mehr in Religionssachen wüsste, als Menschen überhaupt wissen können. Furchtsamkeit und Bedenklichkeit legen ihm eben so wenig in seinen Untersuchungen Fesseln an, als ihn Leichtsinn, Flüchtigkeit und theologischer Ehrgeiz — eine Wurzel vieles Bösen — über die Grenzen wegführen, welche ihm eine durch die Vernunft gebotene Bescheidenheit vorschreibt. Ich schränke mich hier noch auf einige Bemerkungen über den *Grundriss der Moral* ein. Von dem *Grundrisse der Dogmatik* wird noch in einer besondern Vorrede Einiges erinnert werden müssen.

Man würde mir Unrecht thun, wenn man daraus, dass ich die Grundsäze der kritischen Moralphilosophie zum Grunde gelegt habe, schliessen wollte, dass ich nicht selbst in der menschlichen Natur und in den Schriften anderer grosser moralischer Weisen aller Zeiten geforscht habe, dass ich die wissenschaftliche Moral durch die Schriften des Königsbergischen Weltweisen für vollkommen vollendet halte, dass man in diesen Grund-

risse

riſſe überall nichts finden werde, als was man ohnehin ſchon in ſo manchen neueren Compendien der theologiſchen und philoſophiſchen Moral antrift, und daſs mich bei der Abfaſſung dieſer Schrift nicht reines Intereſſe an Wahrheit und Sittlichkeit, ſondern Modeſucht und andere ähnliche Triebfedern geleitet haben. Es wäre etwas Ungereimtes, zu denken, daſs *Kant* eine neue Moral erfunden oder auch nur entdekt habe. Aber ſeine moraliſchen Schriften bleiben nichtsdeſtoweniger eine der wichtigſten Erſcheinungen, die man ſeit langer Zeit auf dem Gebiete der moraliſchen Weltweisheit hat wahrnehmen können, und ſo wenig ſich eine neue Moral gleich einem mechaniſchen Kunſtwerke ausſinnen, oder, gleich einem neuen Sterne, entdeken läſst, ſo neu iſt doch das Verdienſt, welches ſich dieſer Schriftſteller um die Moral erworben hat. Die Syſteme der philoſophiſchen und theologiſchen Schulen hatten die gemeine praktiſche Menſchenvernunft irre geleitet, die für ſich ſelbſt nie irre geht. Der Empirismus, der Synkretismus, die moraliſche Schwärmerei, der rohe Supernaturalismus, das Syſtem der Glükſee-

lig-

ligkeit und des allgemeinen Besten halten traurige Zerrüttungen in der Moralität und der moralischen Einsicht der Zeitgenossen angerichtet, die Moral hörte immer mehr auf, eine Wissenschaft zu seyn und war in Gefahr, es bloss noch dem Namen nach zu bleiben. Es ist eine traurige Bemerkung, dass Schulen und Gelehrte oft Hauptursachen der moralischen Verderbniss geworden sind, aber es ist nichts destoweniger wahr. *Kant* hat mit einem bewundernswürdigen Scharfsinn die Reinheit der moralischen Grundsäze gerettet, und von dem, was ihnen fremd ist, aber mit ihnen vermischt oder verwechselt wurde, geschieden. Er hat das praktische Vernunftvermögen aufs genaueste ausgemessen, sein Verhältniss zu andern Vermögen des menschlichen Gemüths scharf bestimmt, eine Einheit in das moralische System gebracht, die immer in der Natur, aber noch nie in der Wisschaft vorhanden war, die Grenzen der moralischen und der mit ihnen verwandten Wissenschaften sorgfältiger und wahrer bestimmt, als vorher je geschehen war, die gemeine Menschenvernunft und die Wissenschaft, die Analysis und Synthesis, in der

Mo-

Moral, in der ſchönſten und frappanteſten Uebereinſtimmung gezeigt. Weil man bei Zuhörern in theologiſchen Vorleſungen über die Moral eben nicht immer, auch nur eine allgemeine Kenntniſs der Kantiſchen moralichen Schriften und ihres Zweks vorausſezen kann, und weil ich ſehe, daſs dieſen Schriften immer noch manche Vorwürfe ſowohl als Lobſprüche gemacht werden, die ſie nicht verdienen, ſo will ich in dieſen Rükſichten Einiges über ſie hier erinnern, zugleich aber, insbeſondere was die *Vorwürfe* betrift, auf meine Abhandlung *über den Werth der kritiſchen Philoſophie, vornehmlich in moraliſcher und religiöſer Hinſicht etc.* im *dritten und vierten Bande* meiner *Beiträge zur Philoſophe und Geſchichte der Religion nnd Sittenlehre überhaupt, und der verſchiedenen Glaubensarten und Kirchen insbeſondere* verweiſen.

Auſſer dem, was in der *Kritik der reinen Vernunft*, in der *Kritik der Urtheilskraft*, und der *Religion innerhalb der Grenzen der bloſsen Vernunft* zur Moral Gehöriges enthalten iſt, kommen hier vornehmlich

lich vier ihr besonders gewidmete Schriften in Betracht: *die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, *die Kritik der praktischen Vernunft*, *die metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre und die der Tugendlehre.*

Die *Grundlegung zur Methaphysik der Sitten* stieg von der gemeinen sittlichen Erkenntniss zur Philosophie und zur Metaphysik der Sitten empor und lieferte in den beiden ersten Abschnitten eine äusserst feine, deutliche und mit ächten moralischen Geiste abgefasste analytische Entwiklung der in der Vernunft a priori, unabhängig von aller Erfahrung liegenden sittlichen Begriffe. Eine Metaphysik der Sitten war vorher eigentlich noch von keinen Weltweisen versucht worden — der Verfasser sezte den Begriff derselben aufs bestimmteste fest, und zeigte aufs einleuchtendste die Möglichkeit und Nothwendigkeit derselben nicht nur in wissenschaftlicher Absicht, sondern selbst zur Beförderung der Sittlichkeit. Schwerer und dunkler war der dritte Abschnitt dieser Grundlegung, welcher sich vornehmlich auf die Lehre von der *Freiheit* bezog. Die Natur der

der Lehre ſelbſt, und die ſynthetiſche Lehrart haben zwar daran einen groſsen Antheil, übrigens würde eine gröſsere Ausführlichkeit und eine leichtere, natürlichere Anordnung und Darſtellung der Gedanken manche Dunkelheit und Schwierigkeit haben heben können.

Die vortreflichſte unter allen moraliſchen Schriften dieſes Weltweiſen iſt in jede Rükſicht die *Kritik der praktiſchen Vernunft.* Sie hat in Anſehung der Form und der Materie, des ſyſtematiſchen Geiſts und des Ausdruks einen höheren Grad von Vollendung, als die übrigen und in vielen Stellen iſt ſelbſt eine Würde, eine Erhabenheit, eine äſthetiſche Schönheit, die man gewiſs in keinen Buche von gleichem Tiefſinne antreffen wird. Die Moral des Evangeliums erhält in dieſer Schrift einige hohe wohlverdiente Lobſprüche nnd *Kant* faſst hier, ohngefähr wie einſt *Rouſſeau*, einige unterſcheidende Charactere derſelben, die ſelbſt von ſeinen theologiſchen Zeitgenoſſen überſehen oder verkannt waren, mit einem treflichen Scharfſinne auf und erkennt der ſimpeln populären Sittenlehre Ieſu und der Apoſtel in dem, was die

Haupt-

Hauptſache iſt, den Preiſs vor allen philoſophiſchen Moralſyſtemen zu. Es gehört in der That nicht unter die geringſte Verdienſte dieſes Manns, daſs er die Sittenlehre unſerer Volksreligion wieder in ihre Rechte eingeſezt, ihr ihre urſprüngliche Reinheit vindicirt, und ſie insbeſondere von der ihr ganz fremden eudämoniſtiſchen Geſtalt befreit hat. Das höchſte Sittengeſez war ſchon in der Grundlegung zur Methaphyſik der Sitten aufgeſtellt und erläutert, hier geſchieht dies abermals, jedoch wiederum ſo, daſs in Anſehung der *Anwendung* und *Anwendbarkeit* deſſelben leicht Zweifel und Misverſtändniſſe Statt finden konnten, wie dieſs auch Kant ſelbſt befürchtete. Daſs die leztere wirklich eingetreten ſeien, konnten Kenner bald bemerken, iſt aber nach Erſcheinung der *Metaphyſiſchen Anfangsgründe der Rechtslehre und Tugendlehre* evident geworden.

Man hat häuffig die *Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten* mit der *Metaphyſik der Sitten* ſelbſt verwechſelt. Jene hat eigentlich einerlei Hauptzwek und Inhalt mit der *Kritik der praktiſchen Vernunft*, nur mit dem Unterſchiede, daſs jene faſslicher und für

meh-

mehrere Gattungen von Lesern geschrieben, diese aber streng systematisch verfasst war, dass jene dem Leser nur eine vorläufige Bekanntschaft mit dem Principe der Pflicht verschaffen, diese aber genauer mit dem praktischen Vernunftvermögen bekannt machen, und ein weites Feld von praktischen Kenntnissen eröffnen, dass endlich jene sich auf die praktische Vernunft einschränken, diese aber zugleich die Einheit derselben mit der speculativen, und den Weg von der Moral zur Religion zeigen sollte.

Die *Metaphysik der Sitten selbst* erschien, und enthielt nicht etwa bloss eine Erklärung allgemeiner moralischer Begriffe, noch auch ein System derselben, sondern ein *System der Pflichten selbst*, aber freilich bloss ein reines System, verbunden mit Principien der Anwendung. Was gewiss manche als Metaphysik der Sitten selbst erwarteten, wurde in Einleitungen zu derselben geworfen, als die Untersuchung *über das Verhältniss der Vermögen des menschlichen Gemüths zu den Sittengesezen*, *über moralisches Gefühl*, *Gewissen*, *Achtung*, *Tugend überhaupt*, die Erör-

terung der Begriffe: *Freiheit*, *Pflicht*, *Collision der Pflichten*; *Geseze* u. f. w. Die *Metaphysik der Sitten selbst*, obschon gleichfalls bloss in der reinen praktischen Vernunft gegründet, sollte *ein System von Rechten und Pflichten* ausmachen. Obgleich diese Begriffe rein sind, so sind sie doch auf die Praxis d. i. Anwendung auf Fälle, die in der Erfahrung vorkommen, gestellt. Folglich muss, so sagt *Kant* selbst, (Rechtslehre Vorr. S. III. f.) ein metaphysisches System dieser Begriffe in seiner Eintheilung auch auf die empirische Mannichfaltigkeit jener Fälle Rücksicht nehmen, um die Eintheilung vollständig zu machen, welches zur Errichtung eines Systems der Vernunft eine unerlassliche Forderung ist. Dadurch wird aber das System der Metaphysik der Sitten nicht selbst empirisch, noch auch vermischt. "So wie es, sagt derselbige Verfasser (a. a. O. Einleit. S. XI.), in einer Metaphysik der Natur auch Principien der Anwendung der allgemeinsten obersten Grundsätze von einer Natur überhaupt auf Gegenstände der Erfahrung geben muss, so wird es auch eine Metaphysik der Sitten daran nicht können mangeln lassen, und wir werden oft

die

die besondere Natur des Menschen, die nur durch Erfahrung erkannt wird, zum Gegenstande nehmen müssen, um an ihr die Folgerungen aus den allgemeinen moralischen Principien zu *zeigen*, ohne dass jedoch dadurch der Reinigkeit der letztern etwas benommen, noch ihr Ursprung a priori dadurch zweifelhaft gemacht wird."

Die Metaphysik der Sitten wurde in *Rechtslehre* und *Tugendlehre* abgetheilt. Die scharfe philosophische Unterscheidung dieser beiden Disciplinen war ein neues und grosses Verdienst. *Rechtslehre* und *Tugendlehre* erhielten zwei verschiedene Principe, welche jedoch von dem höchsten Principe der praktischen Vernunft abgeleitet waren. Dadurch ist viel neues Licht über die Kritik der praktischen Vernunft verbreitet, und mancher Fehler stillschweigend berichtigt worden, der sich in den bisher erschienenen, nach den Grundsäzen der kritischen Philosophie ausgearbeiteten Lehrbüchern des Naturrechts und der Moral eingeschlichen hatte. Die gegenwärtige Schrift ist eine der ersten, in welcher für das ganze System der moralischen Wissen-

ſchaft von jener *Metaphyſik der Sitten* Gebrauch gemacht wird. Die zukünftigen Lehrer der chriſtlichen Religion ſollen doch ja nicht denken, daſs ſie keine reine Moralphiloſophie, ſondern höchſtens eine angewandte, ja nur etwa eine in einigen Zuſammenhang gebrachte neuteſtamentliche Moral bedürfen. Sie bedürfen jene ſchon als Menſchen, noch mehr als Lehrer in der chriſtlichen Kirche. Die Zeiten ſind vorbei, wo man bloſs mit Sprüchen aus der Bibel und frommen Formeln gleichſam aus der Taſche ſpielte, oder mit ſchwärmeriſchen Gefühlen oder den Floſkeln einer unächten und übel angebrachten Beredſamkeit die moraliſche Bildung der Menſcheit geſchwind beſorgen wollte. Der Lehrer der chriſtlichen Religion muſs izt nothwendig ein gründlicher, nüchterner, denkender moraliſcher Weiſer, und ein durch Wiſſenſchaft gebildeter Mann ſeyn, wenn er nicht vollends die Achtung für ſeinen Stand verloren gehen laſſen will. Unſere Lehrbücher der Moral dürfen nicht mehr bloſse Aggrogate von moraliſchen Schriftſtellen, noch eine Art von Andachtsbüchern, noch Compoſitionen aus mannigfaltigem heterogenem Stoffe, noch

ſchön-

ſchöngeiſteriſche in gewiſſe Fächer abgetheilte Proben ſeyn. Der Laie will nicht mehr bloſs überredet, ſondern überzeugt, nicht mehr bloſs gerührt, ſondern belehrt, nicht mehr bloſs durch Autorität geleitet, ſondern durch vernünftige Gründe aufgeklärt ſeyn. Die Menſchheit wird reifer, und überall in allen Zweigen menſchlicher Kenntniſſe wird man ein Streben nach Principien gewahr. Es giebt aber keine Wiſſenſchaft, wo dies ſo wichtig wäre, als die Moral.

Die *metaphyſiſchen Anfangsgründe der Rechtslehre und Tugendlehre* geben ſehr viel neues Licht, aber ſie geben kein vollkommenes Licht. Sie ſind leider! weit kürzer, als der aufrichtige Forſcher und Freund der Wahrheit wünſchen möchte, und in manchen Stellen ſehen ſie gerade wie ein Auszug aus einem gröſsern Werke aus. Auch daraus entſtehn manche Dunkelheiten, daſs Kant öfters die Reſultate, um welche es ihm doch eigentlich zu thun iſt, aus ſeinen Unterſuchungen nicht ſelbſt zieht, oder den Zuſammenhang derſelben mit ſeinen Unterſuchungen nicht deutlich genug zeigt, oder bei der

Anordnung ſeiner Gedanken ſie ſo nebeneinander ſtellt, daſs er manche Mittelbegriffe ausläſst, die ſich nun der Leſer hinzudenken muſs. Ich will von dieſen und ähnlichen Mängeln einige Beiſpiele anführen. In der Einleitung in die Metaphyſik der Sitten iſt gleich der I. Abſchnitt überſchrieben: *Von dem Verhältniſs der Vermögen des menſchlichen Gemüths zu den Sittengeſezen.* Wenn man aber den Abſchnitt ſelbſt durchleſen hat, ſo hat man noch die gröſte Mühe, zu beſtimmen, worin denn eigentlich dieſs Verhältniſs beſtehe, und ich wollte wetten, daſs manche Leſer, denen man eben nicht vorwerfen kann, daſs ſie die kritiſche Philoſophie nicht verſtehen, es nicht im Stande ſeyn werden. Es iſt eine Menge von Definitionen zuſammengehäuft, die zum Theil ſehr dunkel ſind, und aus dieſen ſoll hernach der Leſer das Reſultat von ſelbſt ziehen. Die *Einleitung zur Tugendlehre*, die ſo viel Neues und Vortrefliches enthält, iſt doch in der That nicht zweckmäſsig geordnet und ausgeführt. Sie enthält viele Wiederhohlungen, und trennt manche Dinge, die zuſammen gehören. Jeder wird ſich davon leicht überzeugen können,

nen, wenn er diese Einleitung mehr als einmal durchliest, und es etwa versucht, den reinen Inhalt derselben auf kurze Säze zurükzubringen. So möchte es auch ein Fehler seyn, dass der Begriff einer *vollkommenen Pflicht in der Ethik* nirgends ausdrüklich erläutert ist, da doch die Pflichten gegen uns selbst in *vollkommene* und *unvollkommene* abgetheilt, und unter ihnen nicht etwa bloss negative, durchaus bestimmte, sondern auch positive und nicht so genau bestimmte Pflichten begriffen werden. Was der Verfasser wider die Eintheilung der Selbstpflichten in Pflichten gegen unsern Körper und unsere Seele einwendet, möchte, wenn diese Eintheilung richtig verstanden wird, entweder wegfallen, oder eben so wohl wider seine eigene Eintheilung eingewandt werden können. "Die Eintheilung der Pflichten gegen sich selbst, sagt er (Tugendlehre S. 66.) kann nur in Ansehung des *Objects* der Pflicht, nicht in Ansehung des sich verpflichtenden *Subjects* gemacht werden." Allerdings! Aber auch unser Körper und unsere Seele können als Objecte der Pflicht gedacht werden, eben sowohl als der Mensch als *animalisches* und als *moralisches*

Wefen. Der Menfch als Körper mufs natürlich als animalifches Wefen gedacht werden, und als Seele zwar nicht allein, aber doch auch als moralifches Wefen. "Das verpflichtete fowohl als das verpflichtende Subject ift immer *nur der Menfch*, und wenn es uns, in theoretifcher Rükficht, gleich erlaubt ift, im Menfchen Seele und Körper als Naturbefchaffenheiten von einander zu unterfcheiden, fo ift es doch nicht erlaubt, fie als verfchiedene den Menfchen verpflichtende Subftanzen zu denken, um zur Eintheilung in Pflichten gegen den *Körper* und gegen die *Seele* berechtigt zu feyn. Wir find weder durch Erfahrung, noch durch Schlüffe der Vernunft, hinreichend darüber belehrt, ob der Menfch eine Seele (als in ihm wohnende, vom Körper unterfchiedene Subftanz) enthalte, oder ob nicht vielmehr das Leben eine Eigenfchaft der Materie feyn möchte, und, wenn es fich auch auf die erftere Art verhielte, fo würde doch keine Pflicht des Menfchen gegen einen *Körper* (als verpflichtendes Subject), ob er gleich der menfchliche ift, denkbar feyn." Vernünftige Moraliften haben fchon lange die Eintheilung, von welcher

cher die Rede ist, so verstanden, dass sie sich beim Körper des Menschen den Körper eines moralischen Wesens, und sich den menschlichen Körper an sich nicht als verpflichtendes Subject, sondern als Object der Verpflichtung dachten. Auch sie dachten sich immer nur den Menschen als ein sich in Ansehung seines animalischen Körpers verpflichtendes Subject. Ob die Seele eine besondere in uns wohnende, Substanz ausmache, ist in Ansehung der Moral und dieser Eintheilung gleichgültig. Die Pflichten des Menschen gegen seine Seele sind doch immer nur Pflichten des Menschen gegen sich selbst in Ansehung der Cultur seiner *Seelenkräfte*. Die Frage aber: ob das Leben eine Eigenschaft der Materie seyn möge? gehört eigentlich hieher nicht. Wenn diese Frage auch bejaht werden müsste, so würde man doch die Seelen- und Geisteskräfte nicht als Eigenschaften der Materie betrachten können, und so würden immer noch besondere Pflichten in Ansehung derselben Statt finden. Uebrigens ist die Eintheilung allerdings oft so verstanden worden, wie der Verfasser voraussezt, und in so fern war eine *Berichtigung* nöthig. Er

ſelbſt drükt ſich ſo aus: "Das Subject der Pflicht (der Menſch) betrachtet ſich ſelbſt, entweder als *animaliſches* (phyſiſches) und zugleich moraliſches, oder *bloſs als moraliſches* Weſen." Dabei iſt jedoch zu bemerken, daſs dieſe Eintheilung zwar zur Berichtigung der andern dienen kann, aber nicht einerlei mit derſelben iſt. Die alte Eintheilung würde nach der Berichtigung ſo lauten: Der Menſch verpflichtet ſich ſelbſt 1) in Anſehung ſeines Körpers, ſofern er ein animaliſches, jedoch zugleich moraliſches Weſen iſt, 2) in Anſehung ſeiner Seele, ſofern er die Kräfte ſeiner Seele zu cultiviren verbunden iſt. Kant unterſcheidet die Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt bloſs als moraliſche Weſen, von ſeinen Pflichten gegen ſich ſelbſt in Anſehung der Cultur ſeiner Geiſtes- und Seelenkräfte, und ſelbſt der Erhöhung ſeiner moraliſchen Vollkommenheit. Jene rechnet er zu den *vollkommenen*, dieſe zu den *unvollkommenen* Pflichten. Jene ſind beſtimmt, und begreifen negativ die Enthaltung von der *Lüge*, dem *Geize*, der *Kriecherei*, dieſe haben keine beſtimmte Grenzen. Dieſe Abtheilungen und

Be-

Beſtimmungen ſind wahr und wichtig. Unter die *poſitive vollkommene Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt* rechnet Kant zuerſt die *Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt, als den angebornen Richter über ſich ſelbſt.* Unter dieſem Titel handelt er eigentlich vom *Gewiſſen*, und ins beſondere, wie es in Verbindung mit der *Religion* ſteht, oder ſelbſt Religion iſt. Aber aus dem, was er ſagt, ſieht man nicht deutlich ein, warum der Verfaſſer von dieſer Sache gerade an dieſer Stelle ſpricht. Die Hauptſache lauft darauf hinaus, daſs wir uns das Gewiſſen als ſubjectives Princip einer vor Gott wegen unſerer Thaten zu leiſtenden Verantwortung denken müſſen, und daſs dieſer Begriff, wenn gleich nur auf dunkle Art in dem moraliſcken Selbſtbewuſsſeyn jederzeit enthalten ſei. Dieſes will nun, ſagt Kant ſelbſt S. 102. nicht ſo viel ſagen, als: der Menſch, durch die Idee, zu welcher ihn ſein Gewiſſen unvermeidlich leitet, ſey berechtigt, noch weniger aber, er ſei durch daſſelbe *verbunden*, ein ſolches höchſte Weſen auſſer ſich als *wirklich anzunehmen;* denn ſie wird ihm nicht *objectiv*, durch theoretiſche, ſondern bloſs

ſub-

ſubjectiv, durch praktiſche, ſich ſelbſt verpflichtende, Vernunft, ihr angemeſſen zu handeln, gegeben; und der Menſch erhält vermittelſt dieſer, *nur nach der Analogie* mit einem Geſezgeber aller vernünftigen Weltweſen, eine bloſse Leitung, die Gewiſſenhaftigkeit (welche auch Religion genannt wird) als *Verantwortlichkeit vor einem von uns ſelbſt unterſchiedenen, aber uns doch innigſt gegenwärtigen, heiligen Weſen* (der moraliſch-geſezgebenden Vernunft) *ſich vorzuſtellen, und deſſen Willen den Regeln der Gerechtigkeit zu unterwerfen.* Der Begriff von der Religion überhaupt iſt hier den Menſchen blos "ein Princip der Beurtheilung aller ſeiner Pflichten *als* göttlicher Gebote." Gut! Dieſs iſt für ſich ſelbſt ganz klar. Aber warum wird es als Pflicht vorgeſtellt, und zwar insbeſondere als Pflicht gegen uns ſelbſt? Das Gewiſſen ſelbſt ſammt alle ſeinen Verrichtungen kann nicht Pflicht ſeyn, jeder Menſch hat es urſprünglich in ſich (S. 37 f.). Wenn aber geſagt werden ſoll: wenigſtens das ſei Pflicht, ſich ſeine Pflichten *als* Gebote eines göttlichen Geſezgebers, und ſich wegen ſeiner Uebertretungen vor ihm verantwortlich

zu

zu *denken*, ſo kannman einwenden, daſs dieſs nach der eigenen Deduction des Verfaſſers ohnehin unvermeidlich iſt, und alſo nicht Pflicht ſeyn kann.

Die *Caſuiſtik* hat Kant wieder vom Syſteme abgeſondert, Er drükt ſich ſo darüber aus (S. 56.): "Die Ethik führt, wegen ihres Spielraums, den ſie ihren unvollkommenen Pflichten verſtattet, unvermeidlich dahin, zu Fragen, welche die Urtheilskraft auffordern auszumachen, wie eine Maxime in beſondern Fällen anzuwenden ſei, und zwar ſo: daſs dieſe wiederum eine untergeordnete Maxime an die Hand gebe (wo immer wiederum nach einem Princip der Anwendung dieſer auf vorkommende Fälle gefragt werden kan) und ſo geräth ſie in eine *Caſuiſtik*, von welcher die Rechtslehre nichts weiſs. Die Caſuiſtik iſt alſo weder eine *Wiſſenſchaft*, noch ein Theil derſelben: denn das wäre Dogmatik, und iſt nicht ſowohl Lehre, wie etwas *gefunden*, ſondern Uebung, wie die Wahrheit ſolle *geſucht* werden. *Fragmentariſch* alſo, nicht ſyſtematiſch (wie die erſtere ſeyn muſste) *in ſie verwebt*, nur, gleich den Scholien zum Syſtem hinzugethan." Dies geſchieht

schieht auch wirklich vom Verfasser, und zwar so, dass er dem Systeme *casuistische Fragen* beifügt, die er meistentheils gar nicht oder doch nur ungewiss beantwortet. Sie sind auch zum Theil so beschaffen, dass eine bestimmte Antwort nicht möglich, noch auch von Wichtigkeit ist. In Ansehung anderer Fragen scheint eine bestimmte Antwort sowohl möglich, als sehr wichtig zu seyn. Warum wird sie nun nicht gegeben, oder warum wird nicht bestimmt gezeigt, dass sie nicht möglich ist? Uebrigens ist es sehr verdienstlich, dass die Casuistik von der moralischen Dogmatik wieder getrennt worden ist. Die Geschichte lehrt, welchen Schaden die Vermischung dieser beiden Dinge gebracht hat, und selbst manche neuere moralische Lehrbücher weisen casuistischen Fragen eine viel zu hohe Stelle in der Moral an. Dadurch wird leicht die Gewissheit der ganzen Moral erschüttert, und der innere Zusammenhang des moralischen Systems zerrissen. Das ist eben das Wichtigste bei jener Absonderung, dass es nun deutlich in die Augen fällt, dass die Sittengeseze für sich selbst bestehen, und aufs innigste zusammenhängen, wenn man

auch

auch in einzelnen Fällen gar nicht oder nicht mit Gewiſsheit ſollte entſcheiden können, wie ſie anzuwenden ſeien?

Ueber die in dieſer Tugendlehre aufgeſtellte Behauptung, *daſs es in einer reinen Moralphiloſophie keine Pflichten gegen Gott gebe*, habe ich mich ſchon anderswo erklärt (Beiträge zur Philoſophie und Geſchichte der Religion und Sittenlehre u. ſ. w. IV. Bd. S. 129 ff.) und zugleich die dunkle Stelle über das moraliſche Verhältniſs zwiſchen Gott und Menſchen deutlicher zu machen geſucht. Man ſage nicht, daſs es nach Kants Behauptung bloſs in der *reinen* Moralphiloſophie keine Pflichten gegen Gott gebe, auch in der angewandten Moral kann es nach ſeinen Grundſäzen dergleichen nicht geben, ſondern nur in einer von Gott ſelbſt geoffenbarten Religion. Wie es aber nach den Grundſäzen der kritiſchen Philoſophie mit der Gewiſsheit einer ſolchen geoffenbarten Religion, als hier vorausgeſezt wird, ſtehe, iſt ihren Kennern ſchon bekannt. Wenn es einen feſten, über alle Zweifel erhabenen moraliſchen Glauben an das Daſeyn Gottes geben kann,

wie

wie dieſs nicht bezweifelt werden kann, wenn dieſer Glaube ſogar die reine moraliſche Geſinnung ſelbſt in ihrer ganzen Vollendung iſt, ſo muſs es für ein ſo geſtimmtes Gemüth auch beſondere Pflichten gegen Gott geben, die weder darin beſtehen, daſs wir uns alle unſere Pflichten als Gebote Gottes vorſtellen, noch auch bloſs darin, daſs wir den Gedanken an Gott bloſs dazu gebrauchen, um unſern Pflichten mehr Gewicht bei uns zu geben, noch endlich in beſondern auf Gott gerichteten Dienſtleiſtungen.

Alle dieſe Erinnerungen ſollen den Verdienſten des verehrten Mannes nichts entziehen. Sie ſind aus einem redlichen Forſchen nach Wahrheit und aus einem aufmerſamen Studium ſeiner Schriften gefloſſen. Ich ſuche Licht und Belehrung. Wenn man mir zeigen kan, daſs ich geirrt habe, ſo will ich meinen Irrthum gerne zurüknehmen. Wenn ich aber recht geurtheilt habe, ſo werden mich wahrheitliebende Leſer nicht deswegen verurtheilen, weil ich einen ſo groſsen und verehrten Weltweiſen zu widerſprechen oder ihn zu tadeln wagte, ſondern vielmehr gerade

wegen

wegen der Gröſse des Weltweiſen in dieſem Falle Widerſpruch und Tadel für deſto wichtiger und nothwendiger halten.

Die *Geſchichte der Moral unter den Ebräern und Chriſten* iſt in dieſem Grundriſſe abſichtlich weggelaſſen worden. Ich trage ſie in beſondern Vorleſungen vor, und zwar ſo, daſs zugleich eine Art von *moraliſcher Einleitung in die Schriften des alten und neuen Bundes* in die Geſchichte verwebt wird. Eben deswegen wird man in dieſem Grundriſſe auch nur wenig Stellen aus dem A. T. angeführt finden. Ich habe ſchon vor mehreren Jahren eine *Geſchichte der Sittenlehre Jeſu* verſprochen, und in der Vorrede zu *Michaelis* Moral die Idee einer ſolchen Geſchichte entworfen. Das Publicum hat dieſes Verſprechen, und dieſe Idee ſehr gütig aufgenommen, und man hat mir oft ſowohl öffentlich als in Privatſchreiben die Sehnſucht nach der Erſcheinung dieſes Werks zu erkennen gegeben. Wenn dieſes Werk noch nicht erſchienen iſt, ſo darf man daraus nicht ſchlieſſen, als wenn das Zutrauen des Publicums nicht mit Dankbarkeit und

Achtung von mir wäre aufgenommen worden, und mich nicht zu einer grösſern Anſtrengung meiner Kräfte angefeuert hätte. Aber Geſchäfte von verſchiedener Art, in welche ich durch äuſſere Lagen geworfen wurde, und das in eben dem Grade vermehrte Gefühl der Schwierigkeit des Unternehmens, in welchem ich tiefer in daſſelbe einging, haben bisher die Erſcheinung dieſes Werks verhindert. Daſs ich aber meinen Zweck nie aus den Augen verlor, kann man auch daraus ſehen, weil verſchiedene meiner öffentlichen Arbeiten ſich darauf bezogen. Meine Hiſtoria Theologiae moralis Ebraeorum ante Chriſtum — mein Program de patrum eccleſiae doctrina morali — meine zwei Commentationen de legum Moſaicarum momento et ingenio u. ſ. w. — meine *Geſchichte und Geiſt des Skepticismus vorzüglich in Rückſicht auf Moral und Religion* — meine *Beiträge zur Philoſophie und Geſchichte der Religion und Sittenlehre* u. ſ. w. — meine *Bemerkungen über die Bearbeitung der Geſchichte überhaupt und der Kirchengeſchichte insbeſondere nach Principien* — alle dieſe Schriften enthielten theils Beiträge und Vorarbeiten zu meinem

Zwecke

Zwecke, theils leiteten ſie zu Unterſuchungen, die mit demſelben in Verbindung ſtanden. Beſtimmt kann ich die Zeit noch nicht angeben, wenn das Werk erſcheinen wird. Ich werde aber Alles thun, was mir meine Kräfte und meine übrigen Geſchäfte erlauben, um die Wünſche des Publicums ſo bald und ſo vollkommen als möglich zu befriedigen, und ein kirchenhiſtoriſches Werk zu liefern, welches nicht nur in ſofern, als wir eigentlich noch gar keine ſolche Geſchichte haben, ſondernauch in Rückſicht auf den Geiſt des Zeitalters und die gegenwärtige Cultur der theologiſchen Wiſſenſchaften, vielleicht unter allen Arbeiten in dieſem Fache am meiſten Bedürfniſs iſt.

Die *Beweisſtellen des N. T.* ſind von mir ſorgfältig und nach einem öfters wiederhohlten Studium des N. T. in Rükſicht auf die Moral des Chriſtenthums, angeführt worden. Sie ſind weder aus andern Lehrbüchern abgeſchrieben und geſammelt, noch aus einer zufälligen Erinnerung angeführt. Ich habe mich ſehr in Acht genommen, weder die kritiſche Moralphiloſophie durch die Moral des Evangeliums, noch dieſe durch

 jene

jene zu verfälschen. Jene besteht für sich a priori, was diese sei, muss historisch ausgemacht werden. Durch eine strenge grammatische, historische, und dann freilich auch philosophische Interpretation — denn es ist schlechterdings nicht abzusehen, warum die Philosophie gerade bei der Interpretation heiliger Schriften keine Dienste leisten und warum man alles in ihnen aus der Geschichte der Zeit und den Regeln der Grammatik, nichts aus den Gesezen des menschlichen Geistes erklären sollte? — muss die Moral Jesu entwickelt werden. Wenn die kritische Moralphilosophie wahr ist, und die Moral des N. T. widerspricht ihr, so muss man diess weder verhehlen, noch eine erzwungene Einigkeit zwischen ihnen stiften wollen. Das Interesse der Wahrheit und besonders der moralischen Wahrheit geht über Alles.

Es ist mit dem moralischen Theile der kritischen Philosophie ganz anders, als mit dem speculativen. Wiewohl auch der lezte mit dem Interesse der Menschheit zusammenhängt, und in seinen Hauptzwecken dem *Materialismus*, *Fatalismus*, *Atheismus*, dem

Un-

Unglauben, der *Schwärmerei* und dem *Aberglauben* die Wurzel abſchneiden ſoll, ſo iſt doch die Gefahr nicht ſo nahe, wenn man dieſen Theil beſtreitet oder bezweifelt, gegen die meiſte der angeführten Denkarten hat das Zeitalter noch andere wenigſtens palliative Mittel, und zum Theil ſind ſie auch nur bei einer verhältniſsmäſig kleinen Anzahl von Menſchen zu beſorgen. Anders iſt es mit dem praktiſchen Theile. Die Frage iſt hier keine geringere als die, ob es überhaupt ſo etwas gebe, was man Moral nennen könne, ob es eine reine, feſte, gewiſſe Moral gebe, ob Sittlichkeit etwas Reelles, Nothwendiges oder bloſs ein Hirngeſpinnſt und etwas Zufälliges und Veränderliches ſei. Die Lehren der Schulen und der Bücher ſollen hier ins Leben übergehen und thun es auch von ſelbſt, das reine Princip der Sittlichkeit iſt nicht nur für den Gelehrten, ſondern für die Menſchheit, und wirkt ſchon auf das Gemüth des unverdorbenen Kindes. Es gehört eben ſowohl in den Catechismus, als in das Syſtem, und verträgt die populäre Sprache des gemeinen Menſchenlebens nicht weniger, als die Kunſtſprache der Schule und der Gelehrſamkeit.

 Die

Die kritische Moralphilosophie hat kürzlich von einigen verdienstvollen und angesehenen christlichen Theologen starke Widersprüche erfahren, von *Reinhard* in der neuen Ausgabe seines Systems der Moral, von *Teller* in der neuen Ausgabe von *Bahrdts* Moral für alle Stände, und von *Eckermann* in seinen theologischen Beiträgen. Mit der Achtung und Freimüthigkeit, die ich einem solchen Manne schuldig zu seyn glaubte, habe ich dem ersten im 3. und 4. Bande der mehrmals angeführten Beiträge geantwortet. Auf dieselbige Art ist auch dem zweiten und zum Theil auch dem dritten schon in der *Göttingischen Bibliothek der theologischen Literatur* begegnet worden. Möchte doch überall in dem wichtigen Streite, der jezt über die Gründe der Moral und Religion geführt wird, und auf welchen immer mehrere Augen im Publicum aufmerksam werden, reines Interesse an der Sache und gegenseitige Achtung, ohne Leidenschaft und Zorn, herrschend werden!

Die *Literatur* habe ich absichtlich in dem Grundrisse der Moral fast ganz weggelassen.

Sie

Sie ist hier nicht so nöthig, als in manchen andern Wissenschaften. Es ist vielmehr wichtig, dass wir unsere Augen hier immer mehr von den Büchern ab, und auf das Leben und die Natur selbst kehren. Das für die Bedürfnisse des Studirenden Nothwendige kann auch hier leicht in den Vorlesungen selbst nachgehohlt werden, und die Vorlesungen über die Geschichte der Moral ersezen schon von selbst grossentheils diesen Mangel. Anders ist es in der *Dogmatik für zukünftige christliche Religionslehrer.* Die reine Religionslehre der Vernunft ist zwar auch hier die Hauptsache, aber die Untersuchung über eine historische Offenbarung, über positive Dogmen und ihre Geschichte, über heilige Bücher u. dgl. ist hier durchaus nothwendig. Wir haben einen von den Vorvätern ererbten religiösen Volksglauben und symbolische Bücher. Beide müssen wir nach ihrem Ursprunge erklären, beide bearbeiten, und zu höhern Zwecken benuzen. So hängt die Dogmatik mit einer Menge von Kenntnissen zusammen, die man bloss aus Büchern schöpfen kann. Selbst bei der Entwickelung des dogmatischen Lehrbegriffs des N. T. wird mehr Gelehrsamkeit erfordert, als bei der Entwickelung des moralischen. Ich werde also die Dogmatik mit einer *reichen Literatur* und zugleich mit einer *kurzen Geschichte der Dogmen* versehen. Die Wissenschaft selbst erhält dadurch noch mehr Interesse und leiht hinwiederum der Geschichte der Dogmen ein Interesse, welches sie an

und für ſich ſelbſt nach dem Geiſte des Zeitalters immer mehr verlieren muſs.

Aus Gründen, die ſich aus der Schrift ſelbſt ergeben werden, habe ich den Titel, unter welchem ſie zuerſt in den hieſigen Lectionscatalogen angekündigt wurde, in etwas verändert.

Das Neue eines Grundriſſes der Tugendlehre, wie dieſer iſt, läſst ſich nicht ſowohl in den philoſophiſchen Grundſäzen, Winke zur Vervollkommnung des Ganzen und einzelner Theile ausgenommen ſezen, als vielmehr in der Auswahl und in der Verbindung der philoſophiſchen und bibliſchen Moral und der zweckmäſsigen Einrichtung für zukünftige Lehrer in der chriſtlichen Kirche, in einer gröſseren Vollſtändigkeit neben compendiariſcher Kürze und in einer weiſen Rükſicht auf die Bedürfniſſe des Zeitalters ſezen. In Anſehung des *Allgemeinen* bin ich abſichtlich ausführlicher geweſen, als des *Beſonderen*. Wenn *jenes* einmal richtig gefaſst iſt, ſo ergiebt ſich *dieſes* von ſelbſt, und bei dieſem kommt es nicht ſowohl auf weitläuftige *Ausführung* des Einzelnen, als auf eine gewiſſe Vollſtändigkeit und einen gewiſſen Reichthum in der Angabe und Andeutung deſſelben und auf Zwekmäſigkeit in der Anordnung deſſelben an.

Göttingen,
den 12ten Mai 1798.

Grund-

Grundriſs
der
Tugendlehre
für
zukünftige Lehrer in der chriſtlichen Kirche.

Einleitung.

I.

Idee einer Tugendlehre für zukünftige Lehrer in der chriſtlichen Kirche.

§. 1.

Eine Tugendlehre zum Unterricht und zur Bildung zukünftiger Lehrer in der chriſtlichen Kirche, in dem gegenwärtigen Zeitalter, muſs folgende Eigenſchaften an ſich haben: 1) ſie muſs, wie man dieſs von jedem Unterrichte in der Lehre von unſern Pflichten fordert, *gewiſs*, *feſt*, *ſicher*, in ſich *zuſammenhängend*, *deutlich* und mit den Ausſprüchen der gemeinen Menſchenvernunft übereinſtimmend ſeyn, 2) ſie muſs *ſyſtematiſch* oder *ſtreng wiſſenſchaftlich*, nicht bloſs populär, fragmentariſch, redneriſch oder aſcetiſch ſeyn, 3) ſie muſs ſich auf die *Urkunden des Chriſtenthums* beziehen, entweder ſo, daſs ſie auf die Ausſprüche Jeſu und

und der Apoſtel ganz und gar *gegründet* wird, wenn anders gezeigt werden kann, daſs dieſe Ausſprüche göttliche Offenbarungen ſind, und daſs die Tugendlehre in ihnen ein beſonderes, unerſchütterliches Fundament erhalten hat, oder ſo, daſs ſie dieſe Ausſprüche nach den Grundſäzen der Vernunft prüft und beurtheilt, wo es alsdann darauf ankommt, ob ſie mit ihnen übereinſtimmen oder nicht, oder uns noch mehr lehren, als uns ſchon die Vernunft von unſern Pflichten ſagt. 3) Sie muſs ſo eingerichtet ſeyn, daſs der Zuhörer als zukünftiger *Prediger*, *Volkslehrer* und *Kirchendiener* Nuzen davon ziehen kann. 4) ſie muſs auf den *gegenwärtigen Zuſtand der Sittlichkeit und der gegenwärtigen Einſichten* unter den verſchiedenen Ständen und Claſſen der Menſchen Rückſicht nehmen. Daraus wird hervorgehen, daſs nie ein ſo ſorgfältiges, tiefes, ſtets fortgeſeztes Studium der Moral für den chriſtlichen Religionslehrer ſo ſehr Bedürfniſs war, als jezt. 5) Wenn die Tugendlehre, in welcher der zukünftige chriſtliche Religionslehrer unterrichtet werden muſs, der Philoſophie nothwendig bedürffen ſollte, und wenn ſie auſſer ihr über-

all

all kein ſicheres Fundament hätte, ſo müſste doch noch ein Unterſchied zwiſchen der Tugendlehre ſeyn, die in dem theologiſchen, und zwiſchen derjenigen, die in dem philoſophiſchen Hörſaale vorgetragen wird. Zwar nicht in Anſehung der Principien — aber dort ſollen ja Jünglinge belehrt und gebildet werden, die ſelbſt wieder Lehrer der Moral werden, die ſich dabei der Schriften des N. T. bedienen müſſen, und die Moral nicht nur kennen und üben, ſondern kraft ihres Berufs zur Belehrung und Beſſerung anderer anwenden ſollen. Eine Moral zum Gebrauche der Lehrer des Chriſtenthums wird alſo Vieles enthalten müſſen, was die philoſophiſche Moral entbehren kann, aber eben deswegen auch Manches der Philoſophie überlaſſen, womit ſie ſich nicht beſchäfftigen kann, ohne, bei der zu ſolchen Vorleſungen beſtimmten Zeit, Manches für ihren beſondern Zweck Wichtigere aufzuopfern.

II.

Von der praktischen Philosophie überhaupt.

§. 2.

Gebrauch der Philosophie in moralischen Dingen.

Es scheint keiner Philosophie und Wissenschaft zu bedürfen, um uns zu lehren, was gut oder böse, recht oder unrecht sei. Die gemeine Menschenvernunft weiss es von selbst und urtheilt darüber auch ohne Philisophie sehr richtig und oft sehr subtil, oft sogar richtiger, als die Vernunft des Philosophen und Gelehrten von Profession. Auch scheinen die Lehren der Tugend, sobald sie wissenschaftlich behandelt und vorgetragen werden, fast allen Einfluss auf die Gemüther der Menschen zu verlieren. So viel Wahrheit in allen diesen Säzen ist, so bedarf doch die Lehre von unsern Pflichten der Wissenschaft, weil in dem Menschen Sinnlichkeit und Neigung einen Hang erzeugen, die Gesetze der Pflicht, die ihm ins Herz geschrieben sind, zu bezweifeln, zu verfälschen,

zu

zu verderben, und er ohne Philosophie zwischen Maximen der Neigung und ächten sittlichen Grundsäzen nicht mehr deutlich zu unterscheiden weiss. Eine gewisse *natürliche moralische Dialektik* nöthigt uns zur *moralischen Wissenschaft.*

Vergl. *Kant* Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. S. 21 ff. Metaphys. Anfangsgründe der Tugendlehre. Vorrede S. 111 ff. Kritik der prakt. Vern. S. 163 ff.

§. 3.

Begriff des Praktischen und einer praktischen Philosophie.

Was durch blossen blinden Mechanismus, oder, wie bei den Thieren, durch Instinct, in der Natur geschehen kann oder geschehen muss, heisst *physisch-möglich* oder *-nothwendig;* alles aber, was durch einen *Willen*, folglich nach *Begriffen* geschieht oder geschehen muss, ist *praktisch-möglich* oder *-nothwendig.* Dieser Begriff des *Praktischen* aber ist noch nicht hinlänglich bestimmt, um den Begriff einer praktischen Philosophie zu geben. Es giebt nämlich ein *Technisch-Praktisches* und ein *Moralisch-Praktisches.* Das Technischpraktische geht auf das, was nach

Natur-

Naturbegriffen möglich oder nothwendig ist, das Moralischpraktische auf das, was nach *Freiheitsbegriffen* möglich oder nothwendig ist. *Technisch-praktische Regeln* hängen von der Natur ab, sind Regeln der Kunst, der Geschiklichkeit, der Klugheit, und sind immer nur bedingt nothwendig, *moralischpraktische Regeln* beruhen auf dem Uebersinnlichen und dem Begriffe der Freiheit, sie sind von der Natur unabhängig, und schliessen alle aus derselben hergenommene Bestimmungsgründe des Willens aus, sie sind unbedingt und sagen aus, dafs etwas schlechthin um sein selbst willen geschehen soll. Die praktische Geometrie, die Experimentalphysik, die Oekonomie, die Diätetik u. s. w. sind ein Inbegriff technisch-praktischer Regeln und doch theoretische Wissenschaften — Die *praktische Philosophie* hingegen ist eine *Wissenschaft moralischpraktischer Geseze*. Dieser Begriff wird in der Folge noch deutlicher werden, so wie überhaupt in dieser Einleitung Manches vorausgesezt werden mufs, was erst in der Wissenschaft selbst genauer erklärt wird.

Vergl. Kritik der Urtheilskraft. Einl. S. XI. ff. Kritik der prakt. Vern. S. 55. Metaphyſ. Anfangsgründe der Rechtslehre. S. XII. f.

§. 4.

Eintheilung der praktiſchen Philoſophie.

Es wird hier vorausgeſezt, was erſt in der Folge deutlicher werden wird, daſs alle moraliſche Begriffe a priori in der *Vernunft* allein ihren Siz und Urſprung haben, daſs ſie nicht von der *Erfahrung* abſtrahirt ſind, aber wohl auf ſie *angewandt* werden können und ſollen. Die praktiſche Philoſophie theilt ſich alſo in *eine reine praktiſche Philoſophie* und in eine *angewandte* ab. Iene iſt die Wiſſenſchaft der völlig a priori in der Vernunft, als Vernunft überhaupt, enthaltenen Begriffe, dieſe wendet ſie auf die beſondere Natur des Menſchen an. Jene pflegt man auch die *Metaphyſik der Sitten* zu nennen, im Gegenſaze gegen die *Metaphyſik der Natur*, dieſe auch die *praktiſche* oder *moraliſche Anthropologie*. Der reine oder rationale Theil der praktiſchen Philoſophie könnte auch die *Moral* genannt werden, wiewohl

man dies Wort gewöhnlich in einer weitern Bedeutung zu nehmen pflegt.

Zur Metaphysik der Sitten in dem angegebenen Sinne des Worts kann auch die *Kritik der praktischen Vernunft* gerechnet werden. Diese erforscht die Natur des praktischen Vernunftvermögens, sie untersucht die Frage: ob denn die reine Vernunft ohne Beimischung irgend eines empirischen Bestimmungsgrundes den Willen bestimmen oder praktisch seyn könne, ob sie in sich allgemeine und nothwendige praktische Grundsäze und Geseze, Triebfedern des Guten enthalte, ob es eine moralische Freiheit gebe, und worin das höchste Gut bestehe, und vereinigt auf diese Art die praktische Vernunft mit der speculativen. Als ein zweiter Theil der Metaphysik der Sitten kann alsdann *das reine, ohne empirische Beihülfe errichtete System* sittlicher Begriffe betrachtet werden, wiewohl man dies auch füglich mit der Kritik der praktischen Vernunft sogleich vereinigen kann.

Kant versteht jedoch unter einer *Metaphysik der Sitten*, insbesondere in seinen

neuern Schriften, *das reine System der Pflichten selbst*, welches aber zugleich in seiner Eintheilung auf die empirische Mannichfaltigkeit der Fälle Rücksicht nimmt, und *Principien der Anwendung* seiner obersten Grundsäze auf Gegenstände der Erfahrung und die besondere Natur des Menschen enthält, um an ihr die Folgerungen aus den allgemeinen moralischen Principien zu zeigen. Der Metaphysik der Sitten in diesem Sinne schickt er unter dem Titel *Philosophia practica universalis* gewisse allgemeine Vorbegriffe voran, welche zum Theil schon in der Kritik der praktischen Vernunft erläutert waren, und bei einem Systeme der Pflichten vorausgesezt worden. Man könnte daher die reine praktische Philosophie am besten so abtheilen:

1) Kritik der praktischen Vernunft,
2) System allgemeiner sittlicher Begriffe,
3) System der Pflichten selbst, mit der oben angegebenen Bestimmung; oder Metaphysik der Sitten im engeren Sinne des Worts.

Für die *angewandte praktische Philosophie* wären bestimmtere Principien zu wün-

 schen.

ſchen. Selbſt der Begriff einer ſolchen Philoſophie ſcheint Schwierigkeiten und Widerſprüche in ſich zu faſſen. In Kants Schriften findet ſich darüber nur wenig. Es iſt ſehr zu wünſchen, daſs dieſer Punct tiefer erforſcht werde.

Vergl. Grundleg. zur Metaphyſik der Sitten, S. 32. 35. u. Vorrede. Metaphyſ. Anfangsgründe der Rechtslehre Einl., S. VII. ff. XVIII. ff. Kritik der prakt. Vern., Einleit. und S. 159 ff. *Fichte* Sittenlehre §. 12.

§. 5.

Von der Idee, Nothwendigkeit, Wichtigkeit und Eintheilung der Metaphyſik der Sitten.

Die Metaphyſik der Sitten iſt nicht etwa das, was *Wolf* einſt die *allgemeine praktiſche Philoſophie* nannte, ſie iſt vielmehr, als Wiſſenſchaft betrachtet, vor dem Urheber der kritiſchen Philoſophie noch gar nicht vorhanden geweſen. Wolfs allgemeine praktiſche Philoſophie war eine pſychologiſche Unterſuchung über den Willen überhaupt, die Metaphyſik der Sitten aber unterſucht die Idee und die Principien eines *reinen* Willens, der gar nicht durch empiriſche Beweggründe beſtimmt wird.

Daſs

Daſs es eine Metaphyſik der Sitten geben müſſe, ſieht man ſchon deutlich aus den gemeinen moraliſchen Urtheilen, die im Umlaufe ſind. Selbſt die gemeine Idee von Pflicht und Sittengeſez trägt den Charakter der Nothwendigkeit und der ſtrengen Allgemeinheit an ſich, und deutet dadurch auf ihren Urſprung in der reinen Vernunft a priori hin. Ohne eine Metaphyſik der Sitten giebt es überall keine reine und feſte Moral, ja ſelbſt die Beförderung der Sittlichkeit unter den Menſchen macht eine ſolche Wiſſenſchaft nothwendig.

Die *Metaphyſik der Sitten* (oder die *reine Sittenlehre* oder die *Ethik*, nach dem älteren Sinne des Worts) ſo wei die nagewandte praktiſche Philoſophie hat zwei Theile.

1) Die *Tugendlehre*, welche von den Pflichten handelt, die keiner äuſſeren Geſezgebung fähig ſind, in neuern Zeiten zuweilen auch *Ethik* oder *Moral* genannt.

2) Die *Rechtslehre* oder die Lehre von den Pflichten, welche unter äuſſern Geſezen ſtehen, auch *Naturrecht*, *Jus* genannt.

Grundl. z. Met. d. Sitten, Vorr. S. VI. IX. 33. 35. Rechtslehre Einl. S. VII. ff. XIII. ff. Tugendlehre Einl. S. I.

§. 6.

Genauere Bestimmung des Unterschieds zwischen Tugendlehre und Rechtslehre.

1) Die *Rechtspflichten* sind nur *äussere* Pflichten, sie gebieten bloss *äusserliche Handlungen*, ohne zu fordern, dass die *Idee der Pflicht selbst* Triebfeder der Handlungen sei, vielmehr sind auch ihre Triebfedern bloss *äusserlich*, *pathologisch* und es ist mit ihnen die *Befugniss* eines *äusserlichen Zwangs* verbunden.

Die *Tugendpflichten* gebieten sowohl innere als äussere Handlungen. Alle Pflichten gehören zur Tugendlehre, nur erzeugt sie nicht alle aus sich selbst, sondern nimmt manche aus der Rechtslehre her und giebt ihnen die Idee der Pflicht selbst zur Triebfeder. Ob sie gleich auch äusserliche Handlungen gebietet, so kann ihre Gesezgebung doch nicht äusserlich, politisch, juridisch, theokratisch seyn, weil die innere reine Triebfeder,

feder, welche wesentlich in ihr ist, nicht geboten, noch erzwungen werden kann. Die ethische Geseze und Pflichten enthalten eine moralische, keine physische, äusserliche Nöthigung.

2. Die Rechtslehre gebietet nicht, sich gewisse *Zwecke* bei seinen Handlungen vorzusezen, sie überläfst diefs der Willkühr eines jeden, und wirklich können durch Ausübung der Rechtspflichten gewisse Zwecke erreicht werden. Die Tugendlehre aber macht gewisse *Zwecke* zu *Pflichten*, und zwar moralische, a priori gegebene, nicht aus der Neigung hergenommene Zwecke. Sie gebietet, dafs der Mensch sich seine *eigene Vollkommenheit* und die *Glükseeligkeit anderer*, mit einem tapfern Widerstande gegen die sinnliche Neigungen, zum *Zwecke seze*, wovon die Rechtslehre nichts weifs.

3. Die *Rechtslehre* giebt Geseze für die *Handlungen*, die *Tugendlehre* für die *Maximen der Handlungen*, wobei übrigens wohl zu bemerken ist, dafs die Tugendlehre auch die Handlungen welche die Rechtslehre gebietet, in sich aufnimmt, und

und gewiſſe Maximen bei der Ausübung derſelben vorſchreibt. Die Rechtslehre geht nur auf die Form der allgemeine Geſezlichkeit, und gebietet Handlungen, wobei die Freiheit des einen mit der Freiheit aller beſtehen kann. Die Tugendlehre aber *gebietet*, *gewiſſe Zwecke bei ſeinen Handlungen zu haben*, alſo auch *gewiſſe Maximen der Zwecke* zu haben, welche ſich allerdings auch zu einer allgemeinen Geſezgebung qualificiren müſſen. Die R. L. enthält Pflichten der *äuſſeren*, die T. L. der *inneren Freiheit*.

4) Die *Tugendpflichten* ſind *weite*, die *Rechtspflichten* ſind *enge* Pflichten. Jene überlaſſen in Anſehung der Ausübung vieles der freien Willkühr und die eine kann durch die andere eingeſchränkt werden, ſie ſind alſo in ſo fern unbeſtimmt; dieſe aber ſind genau beſtimmt, ſtrenge und laſſen keine Ausnahme zu.

Metaph. Anfangsgr. d. Rechtslehre S. XIII. ff. XXXII. XXXIV. Tugendlehre S. 2. ff. 18 ff. 48 f. 54 f.

§. 7.

§. 7.

Von der Tugendlehre insbesondere.

Die Tugendlehre, welche wir in der Folge öfters auch *Moral* nennen werden, wiewohl dieser Sprachgebrauch nicht allgemein angenommen ist, kann nach den vorhergehenden Bemerkungen so definirt werden, dass sie derjenige Theil *der Pflichtenlehre sei, welcher nicht die äussere, sondern die innere Freiheit unter Geseze bringt*, oder auch *dass sie das System der Zwecke der reinen praktischen Vernunft sei.* Diese Definitionen müssen jedoch in den Vorlesungen durch Erklärung ihrer einzelnen Merkmale deutlicher gemacht werden. Man könnte auch so sagen: *Die Tugendlehre ist die Wissenschaft von der Tapferkeit in Ansehung der Bekämpfung und Besiegung des Gegners der moralischen Gesinnung, nämlich der Neigung, in uns.* Da diess nur durch innere Freiheit geschehen kann, und die praktische Vernunft den Zwecken, zu welchen die Neigungen verleiten, nicht anders widerstehen kann, als dadurch, dass sie einen entgegengesezten moralischen Zweck von der Neigung unab-

hängig a priori aufstellt, so erhellt von selbst, dass diese Definition mit den vorhergehenden auf Eins hinauslaufe. Die meisten anderen, auch neueren Definitionen der Tugendlehre unterscheiden sie nicht hinlänglich von der Rechtslehre, oder sind Definitionen von der praktischen Philosophie überhaupt.

§. 8.

Gattungen der Tugendlehre.

Die Tugendlehre ist

1) *populär* oder *wissenschaftlich.*
2) *natürlich* oder *geoffenbart.*
3) *rational* oder *empirisch.*

§. 9.

Populære und wissenschaftliche Tugendlehre.

Die *wahre philosophische Popularität* in der Tugendlehre ist eigentlich nur alsdann möglich, wenn man sich vorher schon zur Wissenschaft erhoben hat: sonst ist eigentlich populäre Moral nichts als seichtes, unzusammenhängendes Geschwäz und wahre Verderbniss der Moral. Wie könnte man auch etwas gemeinverständlich machen, was man

nicht

nicht vorher ſelbſt gründlich verſtanden und mit Gewiſsheit eingeſehen hat? Es giebt übrigens glükliche moraliſche Genies, welche auch ohne vorhergegangene förmliche wiſſenſchaftliche Unterſuchung die wahre Popularität in der Moral erreichen, aber dieſe Erſcheinung iſt ſehr ſelten. In der Regel iſt die populäre Moral eine gemeinfaſsliche Darſtellung der moraliſchen Lehren, die man vorher aus Principien der reinen Vernunft eingeſehen hat. Es kommt dabei auf Abſonderung, Auswahl, Anordnung der Sachen und auf Manier des Vortrags an. Da übrigens die Fähigkeiten, Kenntniſſe und Lagen der Menſchen gar verſchieden ſind, ſo iſt die Popularität in der Moral ſehr relativ und es giebt eigentlich keine für jedermann populäre Moral.

Die *wiſſenſchaftliche Tugendlehre* bringt die Thatſachen des moraliſchen Bewuſstſeyns auf deutliche Begriffe zurük, ſie erhebt ſich zu den Principien der reinen praktiſchen Vernunft, ſie entwikelt die moraliſchen Begriffe aufs genaueſte, ſie errichtet ein Syſtem aus reinen Vernunftbegriffen, vereinigt es durch Ein höchſtes Princip, und befördert

durch

durch gewisse Kunstausdrücke Präcision, Kürze und allgemeine Verständigung in Ansehung der moralischen Lehren.

Grundlegung zur Metaph. d. Sitt. S. 30. f.

§. 10.

Eintheilung und Methode der wissenschaftlichen Tugendlehre.

Was die Eintheilung der wissenschaftlichen Tugendlehre betrift, so zerfällt sie, wenn man

1) auf die *Form des ganzen Systems* Rüksicht nimmt in *Elementarlehre* und *Methodenlehre*, und jene wiederum in *Dogmatik* und *Casuistik*, diese aber in *Didaktik* und *Ascetik*.

2) wenn man auf die *verschiedenen Wesen* Rücksicht nimmt, in Beziehung auf welche eine moralische Verbindlichkeit Statt finden kann, oder auf das subjective Verhältniss der Verpflichtenden und Verpflichteten, so entsteht ein System von Pflichten

a) des Menschen gegen den Menschen

1) gegen sich selbst

2) gegen andere Menschen

b) des

b) des Menſchen gegen nicht menſchliche Weſen

1) untermenſchliche Weſen, vernunftloſe Thiere

2) übermenſchliche Weſen, höhere Geiſter, Gott.

Die zwei zulezt angeführte Gattungen von Pflichten haben das Eigenthümliche an ſich, daſs die Pflichten gegen vernunftloſe Weſen ſich auf ſolche Weſen beziehen, die wir nicht verpflichten, und von welchen wir nicht verpflichtet werden können, die Pflichten gegen Gott aber Pflichten gegen ein Weſen ſind, welches lauter Rechte und keine Pflicht gegen uns hat, und auf welches wir nicht wirken können. Genau genommen ſcheint es alſo nur Pflichten gegen uns ſelbſt und gegen andere Menſchen zu geben. Dieſe Frage mag übrigens hier noch unentſchieden bleiben.

Die erſte Eintheilung betrift das ganze Syſtem, die andere nur einen Theil, aber den Haupttheil, deſſelben.

3) Wenn man die Moral als *Zwecklehre* betrachtet, ſo kann man ſie eintheilen

1) in

1) in die Lehre von unſerem Zwecke, der zugleich Pflicht iſt, d. i. von unſerer Vervollkommnung oder von den Handlungen, durch welche wir uns ſelbſt zum Zwecke machen,

2) in die Lehre von dem Zwecke Anderer, der zugleich Pflicht für uns iſt, d. i. von der Beglükung Anderer, oder den Handlungen, durch welche wir uns andere Menſchen zum Zwecke machen.

Bei dieſer Eintheilung bleiben jedoch vorläufig noch folgende Puncte zweifelhaft: 1) ob es nicht wirklich auch Pflichten der Selbſtbeglückung gebe? 2) nicht Pflichten der Vervollkommnung Anderer? 3) nicht Pflichten gegen Gott?

Die Methode in der wiſſenſchaftlichen Tugendlehre iſt entweder *ſynthetiſch* oder *analytiſch*, wie in allen philoſophiſchen Wiſſenſchaften. Als Wiſſenſchaft muſs die Tugendlehre die erſte Methode beobachten d. i. aus Grundbegriffen und Grundſäzen a priori nach den Geſezen des Denkens Folgerungen ableiten und zu der Erfahrung fortſchreiten.

Ur-

Urſprünglich aber werden jene Grundbegriffe von uns durch *Analyſis* d. h. durch Entwikelung der Thatſachen des gemeinen moraliſchen Bewuſstſeyns erſt gefunden. Im Syſteme, insbeſondere für den erſten wiſſenſchaftlichen Unterricht in der Moral, iſt es am zwekmäſigſten, die *ſynthetiſche* und *analytiſche* Methode auf eine geſchikte Art zu vereinigen.

§. 11.

Natürliche und geoffenbarte Tugendlehre.

Die *natürliche Tugendlehre* iſt jedem Menſchen ins Herz geſchrieben, und kann durch die Vermögen ſeines Gemüths von ihm gefunden werden. Die *geoffenbarte* geht von Gott aus. So wie die Begriffe von *Offenbarung überhaupt* verſchieden ſind, ſo giebt es auch verſchiedene Begriffe von einer *geoffenbarten Moral*. Daſs das Sittengeſez und die Stimme des Gewiſſens in uns eine Offenbarung Gottes in uns ſei, kann wohl geſagt werden, aber man gebraucht alsdann den Ausdruk: *Offenbarung* nicht in dem gewöhnlichen Sinne und hebt den Unterſchied zwiſchen Natur und Offenbarung auf. Uebrigens

gens ist es leicht möglich, dass das dunkle Gefühl des Uebernatürlichen in uns zum Glauben an eine von aussen kommende übernatürliche Offenbarung leitet, und so lange das praktische Vernunftvermögen nicht hinlänglich auseinandergesezt war, war nichts natürlicher, als die Lehre Jesu für eine solche Offenbarung zu halten. Der Offenbarungsbegriff wird in der Dogmatik genauer untersucht, so wie überhaupt daselbst die ganze Kritik der Offenbarung vorkommen wird. Für unsern gegenwärtigen Zwek ist es hinlänglich, bei den allgemeinsten Merkmalen jenes Begriffs stehen zu bleiben. Wenn Gott moralische Begriffe, Geseze, Triebfedern, Tugendmittel bekannt macht, so kann diese Bekanntmachung entweder *mehr* oder *weniger* oder *eben so viel enthalten*, als dem Menschen, wenn er sich anders nicht mehr im Zustande der Rohheit befindet, schon Vernunft und Natur sagen. Im ersten Falle scheint entweder die reine Sittlichkeit des Menschen beschränkt werden oder das Mehrere, was eine geoffenbarte Moral enthält, bloss als Tugendmittel für sinnliche Menschen, die wir immer bleiben, und als Vereini-

einigungsſymbol einer Kirche betrachtet werden zu müſſen. Der zweite Fall könnte alsdann eintreten, wenn die Menſchen, welchen eine Offenbarung zu Theil wird, noch nicht der ganzen wahren Moral fähig wären. Der dritte Fall iſt nicht nur möglich, ſondern ſelbſt wünſchenswürdig und wahrſcheinlich. Alsdann iſt die Moral eigentlich nur der *Form* nach geoffenbart, in Anſehung der *Materie* aber *an ſich* nicht, wiewohl ſie auch in ſo fern denjenigen, welchen ſie gegeben wird, als *vollkommen geoffenbart* erſcheinen kann. Eine geoffenbarte Moral kann den Willen Gottes zum Princip aller Moral machen, aber *nothwendig* iſt dies nicht und ſelbſt im erſten Fall ſollte vielleicht das Princip nur für gewiſſe Zeiten gelten. Eine geoffenbarte Moral wird aber ohne Zweifel in Verbindung mit einer geoffenbarten Religion ſtehen. Sie kann ſich nach und nach in reine Vernunftmoral auflöſen. Die *Form*, unter welcher ſie geoffenbart wird, kann ſehr mannichfaltig ſeyn. Immer wird ſie die Beziehung von etwas *Natürlichem* auf etwas *Uebernatürliches* ausdrüken. Immer wird ſie dem innern oder äuſſern Sinne et-

was Sinnliches darſtellen, zugleich aber die *Reflexion* auf eine *unmittelbare Cauſalität der Gottheit* leiten. Immer iſt der Begriff weder aus der Erfahrung, noch aus der theoretiſchen Vernunft überhaupt, ſondern aus der praktiſchen geſchöpft. Die Stiftung einer Kirche kann zwar eine Offenbarung Gottes genannt werden, erſchöpft aber den Begriff nicht. Sie wird bei den Menſchen, welchen ſie zu Theil wird, gewiſſe allgemeine moraliſche und religiöſe Begriffe ſchon vorausſetzen, wenn ſie von ihnen als Offenbarung ſoll erkannt werden können. Sie kann aus dem Munde eines von Gott inſpirirten Lehrers hervorgehen, und ſelbſt, wenn dieſer ſich unrichtige Vorſtellungen von ſeiner Inſpiration machte, doch geoffenbart ſeyn. Wie ſie *vorgetragen* werden müſſe, darüber läſst ſich a priori nur wenig beſtimmen. Sie wird verſtändlich ſeyn müſſen, aber dieſe Verſtändlichkeit hat ihre Grenzen. Es iſt möglich, daſs mancher ihrer Ausſprüche erſt Jahrhunderte nach der erſten Bekanntmachung ſeinem wahren und vollen Sinne nach deutlich wird. Wahrſcheinlich wird ſie die wahre Popularität an ſich haben, die für den

Unge-

Ungelehrten und Gelehrten gleich verständlich ist. Sie wird also schwerlich ein System seyn, wohl aber die Keime zu einem solchen enthalten können. Es ist nicht nothwendig, dass sie ein höchstes Princip der Moral ausdrücklich aufstelle, am zweckmäsigsten aber wird sie verfahren, wenn sie sich aller, auch der subordinirten, Moralprincipe bedient. Der Sittenspruch und die Parabel gehört unstreitig unter die schicklichsten Gattungen des Vortrags einer geoffenbarten Moral. Dass eine Moral wirklich geoffenbart sei, lässt sich weder aus der Erfahrung, noch überhaupt durch theoretische Gründe erweisen, aber aus praktischen Gründen *glauben*.

§. 12.

Rationale und empirische Tugendlehre.

Die *rationale Tugendlehre* behauptet und erweist, dass es unerschütterliche Grundsäze des Guten und der Pflicht giebt, die nicht ausser unserer Vernunft und Natur, sondern in derselben liegen und zwar a priori. Die *empirische Tugendlehre* will die sittlichen Begriffe, Geseze, Grundsäze, Triebfedern aus der *sinnlichen*, oder gar einer *übersinnlichen* Erfahrung schöpfen.

§. 13.

Empirismus in der Moral.

Der ſinnliche Empirismus iſt der Tod aller Moral und Moralität, wenn man anders bei demſelbigen conſequent iſt. Er iſt die Quelle des *moraliſchen Skepticismus*, mit welchem es derſelbige Fall iſt. Er verſtekt ſich unter allerlei täuſchenden Geſtalten, ohne ſeine Grundfehler aufzugeben. Er führt eine *Glükſeligkeitslehre* auf, die auch in ihrer höchſten Verfeinerung doch keine reine und feſte Moral abgiebt, ſondern ſie vielmehr verfälſcht.

Der moral. Empirismus wird *moraliſcher Myſticismus*, wenn er die Moral aus der Anſchauung des Ueberſinnlichen auf Erfahrung des Uebernatürlichen gründet, eine Denkart, die nicht ſo gefährlich iſt, als die vorher angeführte und ſich noch mit der Reinigkeit und Erhabenheit des Sittengeſezes verträgt, wiewohl ſie allerdings unter gewiſſen Modificationen die traurigſten Wirkungen für die Sittlichkeit hervorbringen kann. Dieſe Denkart nennt man auch die *moraliſche Theoſophie*, zuweilen auch die *moraliſche Schwärmerei*. Der lezte Namen kömmt

jedoch

jedoch auch anderen Denkarten zu, ob ſie gleich denſelben nicht zulaſſen wollen, und wohl gar ſich allein für die wahrhaft moraliſche Denkarten ausgeben. Es iſt *moraliſche Schwärmerei*, wenn der Menſch irgend jemals im Beſize der moraliſchen Heiligkeit zu ſeyn glaubt und dies war ein Hauptfehler des *Stoicismus*, oder wenn man die Tugend nicht ſowohl in Handlungen ſezt, die durch die Pflicht geboten ſind, und aus Pflicht geſchehen, als in ſolchen, die edel, verdienſtlich, erhaben, groſsmüthig ſind, und aus einer gewiſſen natürlichen Gutartigkeit, aus Aufwallungen des Herzens, aus einem heftigen Enthuſiasmus für das Gute entſpringen. Dieſe Denkart, die durch die Romanen, Gedichte und ſelbſt Geſchichtbücher in dieſem Zeitalter ſo ſehr genährt wird, iſt äuſſerſt verderblich, und gründet ſich gleichfalls auf Empirismus. Uebrigens wird der Ausdruk *moraliſche Schwärmerei* oder *Phantaſterei* zuweilen auch davon gebraucht, wenn man keine *moraliſch-gleichgültige Dinge* einräumt. In dieſem Sinne wird auch zuweilen der Ausdruk *Rigorismus* genommen, der eigentlich immer nur einen Lobſpruch enthalten ſollte.

Kant Kritik der prakt. Vern. S. 125. 89. ff. 150 ff. 276. 280 ff. Tugendlehre S. 52 f. Religion S. 9 ff.

§. 14.

Moralischer Synkretismus.

Der moralische Synkretismus ist die Vereinigung und Vermischung verschiedener und heterogener unvereinbarer Moralprincipe entweder in Einem höchsten Principe oder ohne überhaupt Ein höchstes Princip aufzustellen — von Allem Etwas und vom Ganzen nichts. Er ist die Quelle der Seichtigkeit in der Moral und der Unredlichkeit, wozu das menschliche Herz ohnehin so geneigt ist.

Krit. d. prakt. Vern. S. 44.

§. 15.

Werth der Tugendlehre.

Die Tugendlehre, so wie die moralischen Wissenschaften überhaupt, übersteigen alle andere an Werth und an Hoheit sowohl als Allgemeinheit des Interesse, ja sie leihen allen andern Wissenschaften und Künsten ihr höchstes Interesse. Diess folgt aus der Idee jener Wissenschaften von selbst. Insbesondere

muss

mufs der Theologe fich mit der Würde derfelben durchdringen, und es mufs hier fchon erinnert werden, dafs ohne Vorausfezung einer reinen Moralphilofophie gar nicht einmal beurtheilt werden kann, ob das N. T. wirklich Moral und eine wahre, brauchbare Moral enthalte.

III.

Von der Tugendlehre Jesu.

§. 16.

Ursprung der Tugendlehre Jesu.

Es ist zwar zur Beurtheilung und selbst zum Verständniss der Tugendlehre Jesu nothwendig, auch fordert es ein natürliches speculatives Interesse, dem Ursprung derselben historisch nachzuforschen, und in dieser Rüksicht die *Geschichte der Moral unter den Ebräern vor Jesus* aufs sorgfältigste zu studiren, aber nie wird man auf diesem Wege den Ursprung der Moral Jesu befriedigend erklären, sondern man wird eines theils auf seinen *hohen göttlichen Geist und sein grosses Herz* zurükgehen müssen, und anderen theils die Hand einer nicht genug zu bewundernden göttlichen Vorsehung nicht verkennen und in der ganzen moralischen Lehre und Anstalt Jesu ein *Werk göttlicher Weisheit und Güte*, eine *göttliche Offenbarung* verehren.

§. 17.

Jesu Moral als geoffenbarte Moral.

Jesus gibt sich ganz deutlich für einen von Gott autorisirten und inspirirten Lehrer aus, der das Sittengesez im Namen Gottes bekannt macht. Er spricht nicht als Philosoph, sondern als göttlicher Gesandter, in gebieterischem Tone, noch mehr als die alten Propheten. So schon in der sogenannten Bergpredigt, von der nachher besonders gesprochen werden wird, und dann Math. 9, 6. 21, 12-16. Marc. 11, 15-18. Luc. 19, 45-48. Joh. 8, 12. 51. 12, 48. Er erklärt sich für den Herrn des Sabbats Math. 12, 1-8. Marc. 2, 23-28. Luc. 6, 1-5. Er will ein *Tugendlehrer für die Welt* seyn, und durch seine Person Gott und die gesammte Menschheit vereinigen — eine Idee, die fast auf allen Seiten der *Johanneischen* Schriften durchleuchtet. Was er gebietet, soll eben so viel seyn, als wenn es Gott selbst geboten hätte, und seine Lehre enthält den ihm bekannt gemachten Willen Gottes Joh. 1, 17. 18. 3, 15. 5, 17. 19. 30. 1 Joh. 3, 23. 4, 2. 3. 10. 5, 5. 20. Er weiss ganz vollkommen gewiss, ohngeachtet

es alle Umſtände mehr als zweifelhaft machen muſsten, daſs die moraliſche Lehre und Anſtalt, die er geſtiftet hat, ſiegen, ewig fortdauern, und Menſchen aus allen Völkern und Zeiten umfaſſen ſoll. Math. 16, 13 ff. Marc. 8, 27 ff. Luc. 9, 18-27. 13, 22-30. 24, 47. Math. 28, 18. Die Apoſtel Jeſu, die er für die wohlunterrichteten, von ihm ſelbſt gebildeten und von Gott geleiteten Verkündiger ſeiner Lehre gehalten wiſſen wollte, behaupten, die ganze Lehre Jeſu ſey kein Reſultat menſchlichen Nachdenkens und menſchlicher Weisheit, ſondern beruhe auf Gottes Offenbarung und Autorität 1 Kor. 1, 17-2, 5. alle Chriſten müſſen in ſo fern in ihrer Geſinnung übereinſtimmen, als ſie Jeſum als ihr einiges, höchſtes Oberhaupt betrachten und verehren 1 Kor. 1, 10-16. Jeſus ſey das einige Fundament ſeiner ganzen Religion, womit ſich dann freilich allerlei Lehren von verſchiedenem Werthe in Verbindung ſezen laſſen 1 Kor. 3, 10-15. Jeſus ſelbſt legt ſeiner Perſon übermenſchliche Eigenſchaften bei (ſ. die Dogmatik) und will, daſs man um ſeiner Perſon und Lehre willen alles müſſe aufopfern können Math. 8,

19-22. Luc. 9, 57-62. 14, 25-27. Er erklärt jedoch deutlich genug, es komme ihm nicht ſowohl darauf an, daſs man ihn anſtaune, ihm ſchmeichle, ihn kenne, in einer äuſſerlichen Verbindung mit ihm ſtehe, als daſs man ſeine Geſinnung annehme. Luc. 13, 22-30.

Hat Jeſus ſich wirklich im Ernſte für einen Menſchen mit übermenſchlichen Eigenſchaften und als in einem Verhältniſſe mit Gott ſtehend, in welchem ſonſt kein Sterblicher ſtand, gehalten und die Verehrung ſeiner Perſon als einer ſolchen für einen weſentlichen Artikel ſeiner Moral angeſehen wiſſen wollen? Oder hat er ſich über ſich ſelbſt getäuſcht? Oder war vielleicht damals keine beſſere und wahrere Darſtellung der Moral möglich, als daſs ſie als Bekanntmachung des Willens Gottes durch einen einigen geliebten Sohn, der mit dem Himmel und der Erde, mit Gott und Menſchen verwandt war, vorgeſtellt wurde? Dieſe Fragen können viel zu denken geben.

§. 18.

Wie Jesus und die Apostel das Mosaische Gesez beurtheilen, und wie es sich zu ihrer Lehre verhalte?

Als Jesus auftrat, war unter seinem Volke seit vielen Jahrhunderten ein Gesez vorhanden, welches zugleich politisch, moralisch und religiös war, dessen ehrwürdiger Urheber aber am meisten auf die moralisch-religiöse Bildung seines Volks seinen Zweck gerichtet, und der höhere Absichten hatte, als in seinem Gesezbuche offen da liegen, und sein Volk selbst fassen konnte. Zur Zeit Jesu vornehmlich war diess Gesez noch mehr als sonst, misverstanden, misdeutet und mit fremden Zusäzen überladen, und dabei befand sich die Nation in einer Lage, wo zwar hie und da reinere, edlere und freiere moralische Begriffe im Umlauffe waren, und es nicht ganz an ächten Israeliten fehlte, aber doch fast die ganze Nation von einer eingeschränkten, sclavischen, heuchlerischen und übermüthigen Denkungsart eingenommen, und zugleich in Gefahr war, bald durch innere Gährungen und äussere Gewalt mit ihrer bisherigen politischen Verfassung vollends ihre dürftige Religion und Moral zu verlieren.

ren. Die Haupthindernisse der Sittlichkeit waren, daſs Politik mit Religion und Moral vermischt wurden, daſs man den wahren Gottesdienst am meisten in der Beobachtung äusserlicher Gebräuche sezte, und daſs die Nation von einem ungeheuren verachtenden Stolz und einer unbeugsamen Intoleranz beseelt war. Iesus unternahm es, Politik von Religion und Moral zu scheiden, lehrte die Religion des Geistes, Herzens und des guten Lebenswandels, Demuth, Bescheidenheit und allgemeine Menschenliebe. Er zog die edlen moralischen Theile des Mosaischen Gesezes hervor, entwikelte und veredelte sie noch mehr, und erklärte sie für das Wichtigste im Geseze. Luc. 10, 25-37. 11, 37 ff. Math. 23, 25 ff. 22, 24-40. Marc. 12, 28-34. Er selbst hielt das Gesez, und wollte, daſs es seine Schüler auch halten sollten, nichts destoweniger wollte er dieſs Gesez überflüſsig machen, und es, zwar nicht durch eine gewaltsame Revolution, aber durch eine sanfte Reforme in den Gemüthern und Gesinnungen allmählig aufheben. Math. 5, 17 ff. Man kann die Weisheit, womit er all dieſs anfing, und die Keime zur weitern Entwiklung seines Plans legte, nicht genug bewun-

bewundern. Die Sittengeseze, die im Mosaischen Geseze enthalten waren, aufzuheben, konnte ihm nicht einfallen, aber dabei gab er deutlich genug zu verstehen, dass das Mosaische Gesez keine vollständige Moral enthalte, dass es die Moral nicht rein und abgesondert genug darstelle, und dass seine Lehre in so fern einen weit höheren Werth habe. Math. 10, 17-22. Er rühmte die Nüzlichkeit und Zweckmäsigkeit des Mosaischen Gesezes für gewisse Zeiten und Menschen, versprach aber durch seine Lehre zu einer höheren Vollkommenheit zu führen Luc. 16, 30. 18, 20. 22. Durch seine öftere Erklärung darüber, was man am Sabbat thun dürfe, zeigte er, dass er den Geist der mosaischen Geseze besser kenne, als seine Zeitgenossen, oder wo auch nicht, sie zu veredeln wisse Math. 12, 11. 12. Marc. 3, 1 ff. Luc. 6, 6 ff. 13, 10-17. 14, 1-5. Zwar den Aeusserungen Jesu gemäss, aber noch ausführlicher, offener und freier erklären sich die Apostel über das Mosaische Gesez. Die moralischen Geseze Mosis sind die wichtigsten, zu allen findet eine gleich starke Verbindlichkeit Statt, alle kommen von Einem Gesezgeber, wer

Eines

Eines übertritt, verlezt die Achtung, die man allen ſchuldig iſt, Jac. 2, 10. 11. Gal. 5, 13. 14. 15. 6, 2. Dem Juden hilft es nichts, ein Jude zu ſeyn, wenn er auch noch ſo orthodox wäre, und dabei ſein Geſez, insbeſondere das moraliſche übertritt Röm. 2, 17-25. Durch ſein Inneres muſs der ächte Jude Gott gefallen, und das Judenthum ſelbſt hat moraliſche Zwecke Röm. 2, 28. 29. Das Moſaiſche Geſez war übrigens *buchſtäblich* und *verurtheilend*, die Lehre Jeſu iſt *geiſtig* und *beſeeligend* und hat jenes verdunkelt und aufgehoben 2 Kor. 2, 2-11. Das Chriſtenthum theilt, was das Judenthum nicht konnte, den *Geiſt* mit Gal. 3, 2. Das Judenthum erzeugt eine eingeſchränkte ſinnliche Denkungsart Gal. 3, 3. Das Chriſtenthum veredelt und beruhigt die Menſchen durch den Glauben 5 ff. Das Judenthum ſtellt die Menſchen als Sünder dar und droht Strafen 13. 14. 22. es ſollte die Rohheit bändigen, war hart, und bildete Sclaven 19. 23. 24. Das Chriſtenthum hebt zu einer hohen Stuffe von Vollkommenheit und Glükſeeligkeit empor, verſchaft die Gnade Gottes und macht uns zu Söhnen Gottes 21. 25. 26. es vereinigt

alle

alle Menschen zu Einer Familie und will sie *alle* beseeligen 27-29. Das Judenthum erzeugt Sclaven, das Christenthum Freie 4, 21-26. 31. 5, 1. und kindlich gegen Gott gesinnte Menschen 4, 1-7. Kennzeichen am Körper nüzen dem Christen nichts, sondern nur Glauben und thätige Tugend 5, 5. 6. er ist frei vom Mosaischen Geseze 5, 18. Das M. G. war wider Laster der Rohigkeit und Wildheit gegeben — Das Christenthum ist gleichfalls wider diese Laster, aber es hat den Zweck, das Gesez überhaupt für den Menschen entbehrlich zu machen. 1 Tim. 1, 7-11. Christen müssen ihr *Pascha* durch das ungesäuerte Brod der Tugend und Rechtschaffenheit feiern, und allen Sauerteig des Lasters wegschaffen 1 Kor. 5, 6-8. Der Geist des Judenthums ist streng und furchtbar, der des Christenthums sanft und erfreulich Ebr. 12, 18-24. Der neue Bund dringt auf Herzensbesserung, enthält die herrlichsten Verheissungen, versichert von der Gnade Gottes und beruhigt Ebr. 8, 8-18. 9, 14. 10, 1-4. 19-25. Das Mosaische Gesez ist gut, heilig, göttlich, aber am Ende hat es durch seine mannichfaltigen und willkührlichen Verordnungen

mehr

mehr Sünden hervorgebracht, als verhindert, mehr zum Bösen gereizt, als das Gute hervorgebracht Röm. 7, 7 ff.

§. 19.

Jesus erklært überhaupt die Beobachtung æusserlicher Religionsgebræuche und ascetische Uebungen für unwesentlich in der Religion, Herz und Gesinnung aber für die Hauptsache.

Daſs dies wirklich der Fall sei, davon kann sich jeder durch die Ansicht folgender Stellen überzeugen: Math. 15, 1-20. Marc. 7, 1-23. Luc. 11, 37-52. 6, 1-11. Math. 23, 6-7 14. 23-36. Marc. 12, 41-44. Luc. 21, 1-4. 16, 15. Joh. 4, 4-26.

§. 20.

Jesus und die Apostel appelliren an die gemeine Menschenvernunft, an den schlichten unverdorbenen Menschensinn, um ihrer Lehre Beifall und Einfluſs zu verschaffen.

Nicht an stolze Weltweise, nicht an Gelehrte, nicht an solche, die sich selbst weise dünken, oder deren Herz und Sinn durch die falsche Weisheit der Schulen oft verkehrt ist, sondern an den gemeinen Menschenverstand und an das unverdorbene Herz wenden sich Jesus und die Apostel, um ihrer, insbesondere moralischen, Lehre,

Beiſtimmung und Eindruk zu verſchaffen Math. 11, 25-30. Luc. 10, 13-15. 21. 22. Math. 12, 18-21. Marc. 9, 33-42. Luc. 9, 46 ff. Math. 18, 1 ff. Einfalt des Herzens iſt der beſte Zuſtand, um für moraliſche Belehrungen und Moralität ſelbſt empfänglich zu ſeyn, Marc. 10, 14. 15. Luc. 18, 16. 17. ſonſt aber iſt der Eindruk, welchen die Moral auf das Herz der Menſchen macht, ſehr verſchieden Luc. 8, 4-15. Die Lehre Jeſu ſpricht zu dem reinen Herzen, ſie hat göttliche Kraft, und richtet unendlich mehr aus, als die *Weltweisheit*, ſie enthält aber eine *göttliche Weisheit*, die den Menſchen leicht *Thorheit* ſcheinen kann, ſie ſucht nicht dadurch Eingang bei den Menſchen zu gewinnen, daſs ſie ſich nach ihren oft ſo verkehrten Begriffen von Weisheit richtet, ſie wurde gleich Anfangs meiſt niedrigen, ungebildeten und ungelehrten Menſchen überliefert, bei welchen ſie mehr Beifall zu finden hoffen konnte, als bei andern Ständen 1 Kor. 1, 17-2, 5. Es gehört eine gewiſſe Gutmüthigkeit und ein gewiſſer Grad moraliſcher Cultur dazu, um Jeſum und ſeine Lehre richtig zu ſchäzen 1 Kor. 2, 13-16. Mangel an einer guten moraliſchen

Ge-

Gesinnung ist ein Hauptgrund der Misbilligung dieser Lehre Joh. 5, 33-47. und durch die Beobachtung des von Jesu bekannt gemachten göttlichen Willens kann man sich von der Göttlichkeit der Lehre Jesu überzeugen Joh. 6, 17.

§. 21.

Die praktischen Belehrungen Jesu und der Apostel enthalten eine wahre, reine, allgemein gültige Tugendlehre.

Daraus, daſs die Grundsäze einer reinen und wahren Moral in den Belehrungen Jesu und der Apostel enthalten sind, folgt noch nicht, daſs die ganze christliche Moral reine und wahre Vernunftmoral sei. Man wird fast in allen Glaubensarten und heiligen Büchern dergleichen Grundsäze auffinden können, aber sie werden hernach wieder durch andere Grnndsäze, mit welchen sie in Verbindung stehen, verdorben, und ihrer Würde beraubt. Willkührlichen Vorschriften wird oft in denselben ein höherer Rang eingeräumt, als den moralischen Gesezen. Glüklich übrigens, wenn ein heiliges Buch die Grundsäze einer reinen nen Moral wirklich enthält, es mag auch

sonst beschaffen seyn, wie es will, und man kann dreist behaupten, dass die heiligen Bücher der Christen eine so reine und selbst vollständige Moral enthalten, als man sonst in keinem heiligen Buche antrift, es mag auch sonst mit dem Inhalte derselben beschaffen seyn, wie es will. Dieser Punct ist sehr wichtig, und man kann sich davon schon, auch ohne Hülfe eines philosophischen Raisonnements, durch simple Darlegung gewisser im N. T. enthaltener moralischer Grundsäze überzeugen, die sich der praktischen Urtheilskraft und dem menschlichen Herzen von selbst empfehlen, oder vielmehr ihre Beistimmung durch eine geheime Gewalt erzwingen.

§. 22.

Fortsezung. Die sogenannte Bergpredigt.

Die sogenannte *Bergpredigt* ist einer der kostbarsten und heiligsten Reste der Tugendlehre Jesu, ja der Tugendlehre des Alterthums überhaupt, und zwar sowohl an Form als an Inhalt. Math. V. VI. VII. Diese Rede ist 1) nur Eine Rede, in welche aber hie und da andere Aussprüche Jesu eingeschaltet

ſind, die er zu einer andern Zeit vortrug. Die Haupttheile der Rede hängen zuſammen, und ſie hat einen ſehr beſtimmten Geiſt und Zweck. 2) Jeſus hält die Rede im Kreiſse ſeiner vertrautern Schüler auf einer Anhöhe, jedoch ſo, daſs ſie von der unten ſtehenden Menge gehört werden konnte. Auch das, was bloſs an ſeine Schüler gerichtet war, ſollte und muſste auch für das ganze verſammelte Volk belehrend ſeyn. Die ganze Idee war vortreflich ſich *ſo* über den Plan zu erklären, den er durch ſich und ſeine Schüler zum Beſten der Menſchheit ausführen wollte. 3) Was Jeſus wider die Moſaiſchen Geſeze zu ſagen ſcheint, galt nicht ſowohl wider ſie ſelbſt, als wider die falſchen Phariſäiſchen Deutungen und Anwendungen derſelben. 4) In der Rede ſelbſt ſind deutlich nachfolgende reine und allgemeine moraliſche Lehrenenthalten.

Der wahre Dienſt Gottes beſteht in einer reinen moraliſchen Geſinnung, die ſich aber auch durch einen rechtſchaffenen Lebenswandel an den Tag legen ſoll 5, 23. 24. 28. 6, 4. 6. 18.

Die Regeln der Moral gelten für alle vernünftige Wesen, selbst für Gott 5, 45. 48. 6, 12. 15. 7, 1. 2. 12.

Zuerst sollen wir nach Tugend streben, und dann nach Glükseeligkeit, beide zusammengenommen machen unsern höchsten Zwek aus 5, 3-12. 7, 33.

Wir sollen gegen jedermann gerecht seyn, und die allgemeine Menschenliebe soll selbst durch Beleidigungen und Hass anderer nicht aufgehoben werden 7, 12. 5, 43-48.

§. 23.

Fortsezung. Reine moralische Lehren Jesu und der Apostel. Sie befördern und bereichern die Philosophie.

Aber auch in andern Reden Jesu und in den Schriften der Apostel offenbart sich eine Reinheit und Erhabenheit, welche zu empfinden man eben kein Philosoph zu seyn braucht und welche doch mit den schärfsten philosophischen Untersuchungen übereinstimmt.

Die moralischen Lehren gelten auch für Gott, sind also allgemein Math. 18, 35. Marc. 11, 25. 26. Luc. 6, 36.

Die

Die Sittlichkeit hat unter allen Dingen den höchſten Werth für vernünftige Weſen Math. 19, 16-21.

Wir ſollen den Werth der Menſchen nach ihrer moraliſchen Würde beurtheilen Math. 12, 46-50. 20, 25-28.

Wir ſollen die Sorge fürs Geiſtige und Ewige als unſere wichtigſte Angelegenheit betrachten Luc. 10, 38-42. 11, 33-36.

Wir ſollen wohlthätig ſeyn ohne Eigennuz und Eitelkeit Luc. 14, 12-14.

Wir ſollen das Gute, was wir thun, als Schuldigkeit anſehen und uns daſſelbe nicht als Verdienſt anrechnen Luc. 17, 10. 18, 10-14.

Wir ſollen Gott und unſern Nächſten lieben als uns ſelbſt Luc. 10, 25-37. 11, 37 ff. Math. 23, 25. ff. 22, 24-40. Marc. 12, 28-34.

Der *wahre Christ* ist ein Ideal der moralischen Heiligkeit, so weit es in der menschlichen Natur ausführbar ist, dem wir unablässig nachstreben sollen 1 Joh. 3, 4-10. 5, 18. Phil. 2, 15. 3, 12-16.

Der Christ soll ein *Sohn Gottes* werden, und darin liegt eine unaussprechliche Seeligkeit Röm. 8, 14-30.

Das Christenthum fordert Glauben ans Uebersinnliche, und legt es uns doch nahe genug Röm. 10, 5-12.

Es fordert einen Gottesdienst des Herzens Röm. 12, 1. nicht blos einen äusserlichen, es fordert eine gewissenhafte Anwendung unserer *verschiedenen* Gaben bei unserer übrigen Gleichheit 4-8. und eine edle Feindesliebe 14. 19-21.

Alle Christen müssen in einer und derselben Gesinnung übereinstimmen und sich als gleich betrachten Röm. 15, 5-13.

Der

Der wahre Chriſt iſt im Beſize einer moraliſchen Oberherrſchaft über Alles 1 Kor. 3, 22. 23. 6, 2-4. und ſelbſt durch das Leiden des äuſſeren Menſchen *gewinnt* der innere 2 Kor. 4, 17. 18.

Man kann in jeder Lage ein guter Chriſt ſeyn d. i. die Gebote Gottes halten 1 Kor. 7, 17-24.

Einſicht ohne Sittlichkeit iſt mehr ſchädlich, als nüzlich, mit ihr aber von hohem Werthe 1 Kor. 8, 1. 2.

Die Lehre Jeſu iſt eine Religion des Herzens, nicht bloſs des Buchſtabens, ſie iſt geiſtig und ewig 2 Kor. 2, 2-11. 17.

Alles, was recht, anſtändig, rühmlich iſt, ſoll Gegenſtand des Beſtrebens der Chriſten ſeyn Phil. 4, 8.

Der Geiſt des ganzen Chriſtenthums iſt praktiſch, zu ihm gehören keine unnüze, unfruchtbare Speculationen 1 Tim. 1, 4-6. ſein Hauptzweck geht auf Liebe aus reinem

Herzen, gutem Gewiſſen und ungeheucheltem Glauben 1 Tim. 1, 4-6. 6, 3-5. 20. 21. 2 Tim. 2, 14. 15. 23. 24.

Der Herr fordert von den Seinen reine Sittlichkeit 2 Tim. 2, 19-21.

Der wahre, reine Gottesdienſt beſteht in Handlungen der Menſchenliebe, beſonders gegen Unglükliche und in Entfernung von der Sünde Jac. 1, 27.

Die reine religiöſe Geſinnung ſtimmt uns zur Beobachtung aller göttlichen Geſeze und mit Einem übertritt man alle Jac. 2, 9-11.

Reine allgemeine Bruderliebe erhebt zur Würde eines Sohns Gottes, nicht die äuſſerliche zufällige Abſtammung von Abraham; die Lehre Jeſu hat einen ewigen Werth und eine ewig beſſernde und beſeeligende Kraft 1 Petr. 1, 22-25.

Die Chriſten ſollen Ein geiſtiges Haus, Ein heiliges Prieſterthum, Ein eigenthümliches Volk Gottes ausmachen 1 Petr. 2, 4-10.

Dem Tugendhaften kann eigentlich niemand einen wahrhaften Schaden zufügen 1 Petr. 3, 13-15.

Der Chriſt muſs vor jedermann Achtung haben 1 Petr. 2, 17.

Er ſoll der göttlichen Natur theilhaftig werden 2 Petr. 3, 4.

Er ſoll die Heiligkeit Gottes nachahmen, 1 Joh. 1, 5-7.

Gott iſt der Erzieher der Menſchen, und moraliſche Heiligkeit iſt eine unerläſsliche Bedingung des göttlichen Wohlgefallens und der ewigen Seeligkeit Ebr. 12, 8 ff.

Was Jeſus von ſeinem Reiche als moraliſchem Reiche mit groſser Bedeutung lehrt, wird an einem andern Orte auseinander geſezt werden.

Es iſt wichtig, dergleichen Ausſprüche, noch ohne alle Rükſicht auf ein philoſophiſches Syſtem, und ohne ſyſtematiſche Anordnung, zuſammenzuſtellen, weil ſie alsdann nicht leicht in den Verdacht kommen können, daſs man ihren Sinn durch Philoſophie ent-

entstellt oder veredelt hat, und weil sie so in ihrer populären Wahrheit dargestellt allgemeiner verstanden werden und Eindruk machen. Die Moral Jesu und der Apostel, die keine Philosophen seyn wollen, ist der Philosophie zuvorgekommen, und hat sie auf Wahrheiten geleitet, die der Stolz der menschlichen Vernunft sind. Kein Weltweiser hat der christlichen Moral in dieser Rüksicht grössere und gehäuftere Lobsprüche beigelegt, als *Kant*. "Die wundersame Religion des Christenthums hat in der grössten Einfalt ihres Vortrags die Philosophie mit weit bestimmteren und reineren Begriffen der Sittlichkeit bereichert, als diese bis dahin hatte liefern können, die aber, wenn sie einmal da sind, von der Vernunft frei gebilligt und als solche angenommen werden, auf die sie wohl von selbst hätte kommen und sie einführen können und sollen." * — "Eine grössere Bearbeitung sittlicher Ideen, die durch das äusserst reine Sittengesez unserer Religion nothwendig gemacht wurde, schärfte die Vernunft auf den Gegenstand (Gott) durch das Interesse, das sie an demselben zu nehmen nöthigte, und ohne

dass

dafs weder erweiterte Naturkenntniſſe, noch richtige und zuverläſſige tranſcendentale Einſichten (dergleichen zu aller Zeit gemangelt haben) dazu beitrugen, brachten ſie einen Begriff vom göttlichen Weſen zu Stande, den wir jezt für den richtigen halten, nicht weil uns ſpeculative Vernunft von deſſen Richtigkeit überzeugt, ſondern weil er mit den moraliſchen Vernunftprincipien vollkommen zuſammenſtimmt" **

* Kritik der Urtheilskraft S. 462. ** Kritik der reinen Vernunft S. 845 f. Ausführlichere Stellen ſ. Kritik der prakt. Vernunft S. 147 ff. 153 ff. 225 ff. Religion innerhalb der Grenzen der bloſſen Vernunft S. 67-72. 130 ff.

§. 24.

Begriff der chriſtlichen Tugendlehre. Gattungen derſelben.

Wenn man die moraliſchen Belehrungen Jeſu und der Apoſtel von dem übrigen Inhalte des N. T. abſondert, und aus irgend einem Geſchichtspuncte und zu irgend einem Zwecke zuſammenſtellt, ſo erhält man eine chriſtliche Tugendlehre. Die Geſichtspuncte und Zwecke aber können dabei ſehr verſchieden ſeyn. Entweder beſtimmt man

bloſs

bloſs *kritiſch und hiſtoriſch*, was Jeſus und die Apoſtel von der Tugend gelehrt haben, wobei dann wiederum verſchiedene Gattungen der *Geſchichtforſchung* und *Geſchichtbeſchreibung* angewandt werden können. Oder man bringt die moraliſchen Belehrungen Jeſu und der Apoſtel in einen gewiſſen Zuſammenhang mit der Abſicht, eine durch die andere zu ſtüzen, ſie in ihrer Vollkommenheit darzuſtellen, und durch ſie moraliſche Erkenntniſs und Moralität bei andern zu befördern. Dies kann wiederum auf eine doppelte Art geſchehen:

1) Man ſtellt die moraliſchen Belehrungen Jeſu und der Apoſtel ohne allen fremden Zuſaz, ohne Rükſicht auf irgend ein philoſophiſch-moraliſches Syſtem zuſammen, und erhält auf dieſe Art eine *Neuteſtamentlich-* oder *bibliſch-chriſtliche Moral*. Sie ſezt die ſorgfältigſte hiſtoriſch-kritiſche Unterſuchung voraus, und verbindet durch *gewiſſe leitende Ideen und allgemeine Grundſäze*, die ſie im N. T. ſelbſt aufgefunden hat, die Materialien zu einem Ganzen. Sie betrachtet gewöhnlich die Moral des N. T. durchaus als geoffen-

barte

barte Moral und nimmt auſſer dem moraliſchen Inhalte des N. T. nichts in ſich auf, als was etwa bei demſelben nothwendig vorausgeſezt wird, oder aus demſelben nothwendig folgt.

2) Man ſezt voraus, daſs die reinen und ewig wahren Grundſäze der Sittlichkeit allein a priori in der Vernunft gegeben ſind, und daſs ſelbſt eine Offenbarung ſie uns unabhängig von dieſer Quelle nicht geben kann. Wenn man alſo die chriſtliche Moral in ein Syſtem bringen will, ſo geht man von den Grundſäzen der Vernunft aus, durch welche überhaupt allein ein Syſtem möglich iſt, und verbindet damit die Grundſäze der bibliſchen Moral. Entweder zeigt ſich alsdann, daſs Vernunft und Bibel in der Moral vollkommen übereinſtimmen, und dieſe durchgängige Uebereinſtimmung wird ſodann durch das Syſtem durchgeführt, oder die Uebereinſtimmung iſt nur *partial*, ſo daſs entweder Vernunftmoral und bibliſche Moral zwar in den Hauptgrundſäzen übereinſtimmen, die lezte aber doch Manches enthält,

hält, wovon die Vernunft nichts weiſs, was ſie aber auch nicht widerlegen kann, oder daſs in gewiſſen Hauptpuncten ein wahrer Widerſpruch zwiſchen der Moral der Vernunft und der Bibel vorhanden iſt, in welchem lezten Falle ein Syſtem der chriſtlichen Moral eigentlich nicht möglich iſt, ſondern bloſs ein Syſtem der Vernunftmoral verbunden mit einer Kritik der bibliſchen Moral. Wenn der lezte Fall einträte, ſo müſste man es aus manchen Urſachen zwar bedauern, aber dem heiligen Intereſſe der Wahrheit auch dies Bekenntniſs darbringen.

Populär kann ſowohl die *bibliſch-chriſtliche* als die *wiſſenſchaftlich-chriſtliche Moral* gemacht werden.

§. 25.

Ob die chriſtliche Tugendlehre unvollkommen ſei, und ob es einen Unterſchied der Tugendlehre Jeſu und der Apoſtel von einer Tugendlehre *für Chriſten* gebe?

Wenn man die Tugendlehre Jeſu und der Apoſtel, ſo wie ſie im N. T. daliegt, mit einem vollendeten Moralſyſteme der Vernunft vergleicht, ſo erſcheint ſie freilich als *unvollkom-*

kommen. Sie bedient ſich aller verſchiedenen Moralprincipe, ohne ſie einander gehörig zu ſubordiniren und ohne ein höchſtes Moralprincip feſtzuſezen, ſie richtet ſich in ihren Vorſchriften nach den eingeſchränkten Begriffen und der Rohigkeit der Menſchen, welchen ſie zuerſt vorgetragen wurde, ſie legt manchen Pflichten und Tugenden im Verhältniſs mit andern einen höheren Grad von Werth und Wichtigkeit bei, als ihnen die Vernunft zuſchreiben kann, ſie bedient ſich aller Gattungen von Triebfedern zum Guten, ſie vermiſcht poſitive Vorſchriften mit reinen Moralgeſezen und ſcheint jenen ſelbſt oft den Vorzug vor dieſen zu geben. Inſofern iſt die Moral Ieſu und der Apoſtel oder die bibliſche Moral *unvollkommen.* Sobald man ſie aber als *angewandte Moral* in Beziehung auf das Zeitalter Ieſu und der Apoſtel und als Mittel der Erziehung des Menſchengeſchlechts betrachtet, ſo hat ſie eine bewundernswürdige *Vollkommenheit*; ja auch ohne dieſe Rükſicht hat ſie inſofern einen hohen Grad von Vollkommenheit, als ſie wenigſtens alle Hauptgrundſäze der reinen Vernunftmoral in ſich ſchlieſst. Eben dieſe

Grundſäze in der Moral Jeſu bleiben auch für alle Zeiten und Menſchen gültig, und wenn man aber die hohe Weisheit erwägt, mit welcher Jeſus, bei aller Erhabenheit ſeines Geiſtes und Herzens über ſein Zeitalter, ſich doch nach demſelben gerichtet hat, ſo kann man nicht wohl zweifeln, daſs er, wenn er jezt aufträte, eine andere angewandte Moral für *Chriſten* vortragen würde, als er für die *Iuden* ſeines Zeitalters vorgetragen hat, und vielleicht wäre ſelbſt der Gedanke nicht zu kühn, daſs er alsdann ſelbſt die Gröſse ſeines Namens und die dankbare Verehrung ſeiner Perſon gerne aufgeopfert haben würde, wenn nur die reine Sittlichkeit gewann. Inſofern kann man die bibliſche Moral von der Moral für Chriſten unterſcheiden und doch behaupten, daſs die lezte dem Geiſte und Zweke der erſten ganz angemeſſen ſei. Der *ſtrenge Begriff einer geoffenbarten Moral* würde erfordern, daſs ſie durch Gottes übernatürlichen Einfluſs auf einmal in ihrer ganzen Vollkommenheit und Vollſtändigkeit für alle Zeiten und Menſchen wäre bekannt gemacht und durch ein ganz untrügliches Mittel auf die Nachwelt wäre fortgepflanzt wor-

worden. Dieſem Begriffe aber entſpricht die im N. T. enthaltene Moral nicht.

§. 26.

Von den Quellen der chriſtlichen Tugendlehre.

Die Quellen, aus welchen die chriſtliche Tugendlehre theils *urſprünglich geſchöpft*, theils *erläutert* werden kann, ſind

I. das Neue Teſtament und in demſelben
 1) die Ausſprüche und Reden Jeſu
 2) das Leben Jeſu
 3) die Reden und Briefe der Apoſtel
 4) die Beiſpiele und Charactere der Apoſtel und anderer Perſonen die im N. T. vorkommen.

II. Die Schriften des A. T. in welchem vornehmlich folgende Theile Aufmerkſamkeit verdienen:
 1) Pentateuchus und in demſelben beſonders die älteſten Urkunden der Geneſis und die Moſaiſchen Geſeze
 2) die eigentlich moraliſchen Bücher: Hiob, Sprüchwörter und Prediger
 3) Pſalmen
 4) Propheten

5) Charactere und Beiſpiele des A. T. Auch verſchiedene ſogenannte *apokryphiſche Bücher des A. T.*

III. Vernunft und Erfahrung.

Warum, inwieferne, auf welche Art und Weiſe man ſich dieſer Quellen für die chriſtliche Moral bedienen dürfe und müſſe, wird in den Vorleſungen ſelbſt gezeigt.

§. 27.

Die chriſtliche Tugendlehre als Wiſſenſchaft oder Syſtem derſelben.

Wenn die chriſtliche Tugendlehre (die Ausdrücke *theologiſche Moral*, *Moraltheologie* und ſelbſt *chriſtliche Sittenlehre*, weil man unter der Sittenlehre auch die *Rechtslehre* begreifen kann, ſind unbequem und leiten leicht zu Irrthümern) feſt, gewiſs und wahrhaft brauchbar ſeyn ſoll, ſo muſs ſie einer wiſſenſchaftlichen oder ſyſtematiſchen Behandlung fähig ſeyn. Die Wiſſenſchaft erfordert reine und nothwendige Principien a priori und Materialien, aus welchen ſie ihr Gebäude aufführt. Die Moral Jeſu ſcheint einen ſehr reichen Stoff zu einem Syſtem darzubieten und alſo eine ſyſtematiſche Bear-

bei-

beitung derselben *möglich* zu seyn. Es kömmt aber dabei Alles auf die Beschaffenheit des Stoffs an.

§. 28.

Schwierigkeiten, welche mit der Bildung eines Systems der christlichen Tugendlehre verknüpft sind.

Diese Schwierigkeiten liegen vornehmlich darinn, daſs die moralischen Lehren im N. T. oft dunkel, bildlich, unbestimmt ausgedrükt sind, daſs sie meist zerstreut, abgebrochen und ohne inneren philosophischen Zusammenhang daliegen, daſs von manchen Pflichten und Tugenden in denselben gar nicht die Rede ist, daſs Jesus und die Apostel offenbar manche bloſs lokale und temporäre Vorschriften ertheilen, ohne daſs man einen genauen und entscheidenden Maasstab hätte, durch welchen man sie von denjenigen unterscheiden könnte, welche *nach der Absicht* Jesu und der Apostel für alle Zeiten und Menschen gültig seyn sollten, daſs manche positive Gebote, nach einer gesunden Auslegung, *wesentlich* zur christlichen Moral zu gehören scheinen, daſs endlich

die Moral der Apoſtel von der Moral Jeſu in manchen Punkten abzuweichen ſcheint.

§. 29.

Ob ſich dieſe Schwierigkeiten überwinden laſſen?

Zur Beantwortung dieſer Frage iſt zu bemerken

1) die Grundſäze der reinen Vernunftmoral ſind unſtreitig in den Belehrungen Jeſu und der Apoſtel enthalten und da dieſe allein ein Syſtem der Moral abgeben, ſo kann man ſie mit Recht bei dem Syſteme der chriſtlichen Moral zum Grunde legen.

2) Mit eben ſo viel Recht kann man durch dieſelben die moraliſchen Lehren des N. T. die etwa unbeſtimmt ſind oder zerſtreut da liegen, beſtimmen und verbinden, und die mangelnden erſezen.

3) Die exegetiſchen Schwierigkeiten laſſen ſich entweder durch die Hülfsmittel der Hermenevtik glüklich überwinden, oder, wo dieſs auch nicht überall geſchehen könnte, ſo bleiben doch immer die meiſten moraliſchen Lehren des N. T. deutlich genug.

4) Wenn man voraussezt, daſs der eigentliche, höchſte Zwek Jeſu bloſs auf reine Vernunftmoral gieng, ſo läſst ſich die Abſonderung des Lokalen und Temporären leicht bewerkſtelligen und auch ſeine poſitiven Gebote können der Bildung eines Syſtems ſeiner Moral nicht mehr im Wege ſtehen. Alsdann iſt zwiſchen der wiſſenſchaftlichen chriſtlichen und der philoſophiſchen Moral kein Unterſchied mehr, als daſs die erſte zugleich eine fortgehende Kritik der neuteſtamentlichen Moral und eine Vergleichung derſelben mit der philoſophiſchen enthält. Allein jene Vorausſezung läſst ſich *hiſtoriſch* nicht erweiſen, und wo ſie erwieſen werden könnte, ſo würde eine ſo weit getriebene Accommodation und Klugheit in der Lehrart, als hier angenommen werden müſste, ſich ſchwerlich mit der Reinheit und Untadelhaftigkeit des Characters vereinigen laſſen, welchen man Jeſu zuſchreiben muſs, wenn man in ihm einen göttlichen Geſandten verehrt und es noch der Mühe werth hält, die Moral unter ſeinem Namen zu lehren und fortzupflanzen. Noch weniger bedenklich wäre in der That die

Hypothese einer *Selbſttäuſchung*. Wenn man aber das Poſitive der Moral Jeſu für weſentlich in derſelben und für wahres göttliches Gebot hält, ſo läſst es ſich zwar mit dem Syſteme derſelben in keine nothwendige Verbindung ſezen, aber doch mit demſelben fragmentariſch verbinden und ſo bleibt dabei immer dem *ſubjectiven praktiſchen Glauben* die Thüre offen.

5) Daſs die Moral der Apoſtel mit der Moral Jeſu in den allgemeinen Grundſäzen übereinſtimme, iſt ſchon vorher gezeigt, daſs die Apoſtel nichts als Verkündiger der *Lehre Jeſu* ſeyn wollten, iſt klar. Ob aber nicht hie und da ihre jüdiſche Denkart Einfluſs auf ihre Moral gehabt habe, ob ſie die Moral nicht hie und da mit jüdiſcher Theologie verſezten, iſt eine andere Frage. Sie ſelbſt unterſcheiden übrigens zuweilen ausdrükliche Gebote Jeſu von bloſs apoſtoliſchen Geboten, ſprechen jedoch auch im lezten Falle im Tone göttlich-autoriſirter Lehrer. 1. Kor. 7, 6. 25. 40. u. ſ. w.

§. 30.

§. 30.

Eigenschaften eines festen und brauchbaren Systems der christlichen Tugendlehre.

1) Philosophische und historische Wahrheit und Gewisheit 2) eine Vollständigkeit durch welche auch das leicht beurtheilt und entschieden werden kann, was nicht ausdrüklich in sie aufgenommen wird 3) Präcision 4) innerer Zusammenhang 5) Deutlichkeit und ein gewisser Grad von Popularität. 6) Rüksicht auf Zeitumstände. Diese Eigenschaften ergeben sich theils aus dem Begriffe des Systems theils aus dem Geiste und Zweke der christlichen Tugendlehre von selbst.

§. 31.

Nuzen eines Systems der christlichen Tugendlehre.

Die wissenschaftliche Bearbeitung der christlichen Tugendlehre ist lange Zeit hindurch vielen Einwendungen und Vorwürfen ausgesezt gewesen, die auch noch jezt nicht gänzlich verschwunden sind, die aber, wenn man die Richtigkeit der Grundsäze, von welchen die Theologen dabei ausgiengen, zugibt, ganz *consequent* waren. Ue-

brigens ist ohne eine solche Bearbeitung weder Gewisheit und Bestimmtheit in der moralischen Erkenntniss, noch wahrhafte Beförderung der sittlichen Aufklärung und Cultur bei andern möglich, und die Einwürfe dagegen beruhen auf Voraussezungen, die theils unerweislich, theils offenbar falsch sind.

§. 32.

Unterscheidende Charactere der Tugendlehre Jesu.

Wenn man die unterscheidende Charactere einer gegebenen Moral bestimmen will, so muss man eines Theils auf ihre Quellen, Grundsäze, Gegenstände, Triebfedern und Tugendmittel, anderntheils aber auf das, was vorher in der Moral geleistet war, Rüksicht nehmen. Will man es bei der christlichen Tugendlehre thun, so muss man sie in ihrer ersten ursprünglichen Gestalt nehmen, nicht so, wie sie etwa für das gegenwärtige Zeitalter am besten bearbeitet werden könnte, wiewohl man freilich auch in jenem Falle ihren *Geist* nicht aus den Augen lassen darf.

Das

Das Unterſcheidende der Tugendlehre Jeſu ſchien

1) vielen im *moraliſchen Myſticismus* zu liegen, welches allerdings viel Schein hat. Beſonders in den Schriften des Johannes hat ſie eine ganz myſtiſche Farbe und es iſt bekannt, wie viele Myſtiker ſie erzeugt hat und immer noch erzeugt. Auch kann man ſich hier gar leicht täuſchen, indem Myſticismus und moraliſcher Rationalismus nahe verwandt ſind und daher leicht verwechſelt werden können. Jedoch ſchlieſst ſich die chriſtliche Moral, insbeſondere in den Reden Jeſu, zu ſehr an den gemeinen Menſchenſinn, an die Bedürfniſſe und Begriffe der menſchlichen Natur und Vernunft an, als daſs man ſie in ihrem erſten Urſprunge für moraliſchen Myſticismus halten könnte.

2) Nach andern liegt ihr Unterſcheidendes darinn, daſs ſie *Mönchsmoral* iſt, oder eine ſolche enthält und auch dafür läſst ſich theils aus gewiſſen Ausſprüchen des N. T. theils aus gewiſſen Handlungen Jeſu und der Apoſtel, theils aus gewiſſen Wirkungen

der

der christlichen Moral sehr viel Scheinbares herleiten. Vergl. Matth. 19, 12. 21. 22. 1. Cor. 7, 8. 26 ff. Allein es streiten dagegen nicht nur Stellen wie folgende Matth. 9, 9 - 17. Marc. 3, 13 - 22. Luc. 5, 27-39. Col. 2, 8 - 10. 16 - 23. 3, 1 - 8. 1. Tim. 2, 15. 4, 1 - 11. 5, 23. sondern es läſst sich auch evident aus dem ganzen Benehmen Jesu und der Apostel und aus dem Geiste ihrer moralischen Belehrungen darthun, daſs sie einen solchen Zwek unmöglich haben konnten.

3) Andere haben behauptet, sie seie in ihren Hauptgrundsäzen eine *populäre Glükseligkeitslehre* (Evdämonismus, feiner Epikurismus). Allein Jesus und die Apostel leiten nirgends die Pflicht aus den Folgen der Handlungen her, sondern bestimmen sie aus der Vernunft und dem Willen Gottes. Jesus unterscheidet das Streben nach Sittlichkeit vom Streben nach Glükseeligkeit und will, daſs man zuerst jene und dann diese suche Math. 6, 19 - 34. 9, 16. 19, 16 - 21. Er stellt die Glükseeligkeit weder als eine natürliche Folge unserer guten Handlungen,

noch

noch als etwas vor, was wir als Belohnung von Gott *fordern* können, sondern die Tugend ist bei ihm bloſs eine Würdigkeit glüklich zu seyn und die Glükseeligkeit selbst ein freies Geschenk der göttlichen Gnade, das wir *erwarten* dürfen Luc. 17, 7-10. 18, 18-30. Math. 19, 16-30. Marc. 10, 17-31. Auf zeitliche Güter wird ein so geringer Werth gesezt, und sie werden so wenig als würdige Belohnungen der Tugend betrachtet, daſs man fast versucht wird, zu glauben, die Lehre Jesu gebiete eine Verachtung aller irrdischen Güter und verheiſse den Freunden der Wahrheit und Tugend weit mehr Leiden als Freuden Luc. 10, 38-42. 14, 15-24. Math. 6, 19. 10, 34-38. Röm. 8, 29. 35-39. 2. Tim. 3, 12. Eine bloſs aus Eigennuz ausgeübte Tugend wird sehr oft als unrein und als unächt verworfen Math. 6, 1. 2. 5. 16. Luc. 6, 33 ff. 14, 12 ff. Röm. 13, 5. 1. Kor. 13, 3. 10, 24. Wenn aber zuweilen zeitliche Vortheile Luc. 18, 29 f. 1. Tim. 4, 8. oder oft geistige und ewige Glükseeligkeit z. E. Math. 5, 3. 7. 8. 10. 11. 12. Luc. 6, 38. 14, 14. als Triebfedern zum Guten gebraucht werden,

den, ſo folgt doch daraus noch nicht, daſs die ganze Tugendlehre Jeſu auf die Idee der Glükſeeligkeit gegründet ſei, und dieſe Triebfedern ſind auch nach den Grundſäzen einer reinen Moral als *vorbereitend* zuweilen nothwendig und können beſonders unter ſchweren Leiden und Kämpfen oft allein das Gemüth vor dem Abfalle zum Böſen bewahren; Inſofern muſste ſie Jeſus bei der damaligen Lage der Dinge nothwendig anwenden und hat ſie wirklich, jedoch mit unverkennbarer Vorſicht und Weisheit, angewandt.

4) Andere haben die chriſtliche Tugendlehre in ihren Hauptgrundſäzen für ſtoiſch erklärt. Wiewohl dieſe Meinung eben nicht ſehr häufig iſt, ſo findet ſie ſich doch in den Werken groſser und weiſer Schriftſteller z. E. in *Maupertuis* Eſſay de Philoſophie morale Ch. V-VII. in den Werken *Friedrichs des Groſsen*, und ſie verdient ſchon deswegen Aufmerkſamkeit, weil ſie zu einer lehrreichen Vergleichung der ſtoiſchen und chriſtlichen Tugendlehre Veranlaſſung geben kann. Unſtreitig ſtimmt der Weiſe von Nazareth mit dem Stifter der Stoa und beſonders ſeinen

ſpä-

ſpäteren Schülern mehr überein, als ſonſt mit irgend einem alten Sittenlehrer, aber eben ſo unverkennbar iſt die Verſchiedenheit: 1) der Stoiker hält das Ideal der Heiligkeit hienieden für erreichbar, Jeſus lehrt, daſs wir uns demſelben nur ins Unendliche nähern können, und daſs, wenn wir nur nach Vermögen Gutes thun, das Mangelnde uns auf irgend eine unbekannte Art werde erſezt werden. 2) Jener identificirt das Bewuſstſeyn der Tugend und der reinen geiſtigen Glükſeeligkeit, dieſer ſcheidet dieſe Begriffe und ſezt ſie in ihr gehöriges Verhältniſs. 3) Der Stoicismus verkannte die wahre Natur des natürlichen Hanges zum Böſen, deſſen Grund in verkehrten Maximen, in der Freiheit alſo, nicht bloſs in der Neigung liegt; das Chiiſtenthum urtheilt hierinn weit richtiger. 4) Das Chriſtenthum verknüpft Tugendlehre und Unſterblichkeitslehre aufs engſte miteinander, der Stoicismus trennt ſie entweder oder verwirft die lezte gar. 5) Der Stoïcismus ſezt auf zeitliche Güter gar keinen Werth, das Chriſtenthum beſtimmt ihren Werth richtig. 6) Der Geiſt des Stoicismus iſt heroiſch, ſchwärme-

merisch, stolz, der Geist des Christenthum nüchtern, weise und bescheiden.

Vergl. Kritik der prakt. Vernunft S. 153. f. 229 f. Religion innerhalb der Grenzen S. 67-72. 2. A.

5) Andere haben das Unterscheidende der christlichen Tugendlehre darinn gefunden, daſs sie dem Menschen gebiete, nach *Vollkommenheit*, nach der *Ähnlichkeit mit Gott*, nach der *möglichsten Ausbildung aller seiner Kräfte*, nach der *grösten Brauchbarkeit für die Welt* zu streben, und diese Behauptung ist von niemand so scharfsinnig ausgeführt worden, als von Reinhard in seinem Systeme der christlichen Moral. Unstreitig liegen diese Grundsäze in den Aussprüchen Jesu und der Apostel Math. 5, 43-48. Luc. 6, 36. Eph. 5, 1. 1. Petr. 1, 13-18. 1. Kor. 14, 20. 1. Joh. 3, 1-3. Joh. 17, 20 ff. u. s. w. Aber zum unterscheidenden Merkmale der christlichen Tugendlehre läſst sich das Princip der eigenen Vervollkommnung um so weniger machen, da sich der Stoicismus schon vorher noch weit mehr durch diſs Princip unterschied und aus den Aussprüchen Jesu und der Apostel

leicht

nicht einmal erhellt, daſs ſie den vollſtändigen philoſophiſchen Begriff von menſchlicher Vervollkommnung, von möglichſter Ausbildung *aller* Kräfte und Anlagen in der menſchlichen Natur gehabt haben.

6) Jezt wird die Meinung ſehr gewöhnlich, daſs die chriſtliche Moral nach ihrem Geiſte und lezten Zwecke eigentlich nichts als der *reine moraliſche Rationalismus* ſei. Ob aber gleich Grundſäze der reinen Vernunftmoral im N. T. enthalten ſind, ſo bleibt es doch immer hiſtoriſch ungewiſs, ob die chriſtliche Moral im Ganzen nicht mehr oder weniger als die reine Vernunftmoral ſei?

Schwerlich läſst ſich nach den vorhandenen Datis das Unterſcheidende der Tugendlehre Jeſu und der Apoſtel in Einen Punct, in Ein Princip zuſammenfaſſen, dergleichen in ihr nicht vorhanden iſt und der Natur der Sache nach auch nicht vorhanden ſeyn konnte. Vielmehr machen gewiſſe Merkmale zuſammengenommen das Unterſcheidende dieſer Moral aus.

1. Wenn man ſie mit allen moraliſchen Lehrbegriffen der Weltweiſen, Religionsſtifter, Prieſter vergleicht, ſo wird man zwar nicht behaupten können, daſs ſie neue moraliſche Lehren und Gebote (wenn ſie anders nicht gewiſſe poſitive enthalten ſollte) ans Licht gebracht habe, aber das muſs man ihr zur Ehre nachſagen, daſs ſie zuerſt mehr Wahres und Vortrefliches vereinigte, als irgend eine andere bekannte moraliſche Lehre, daſs ſie zwiſchen Stoicismus und Epikureismus glüklich durchgieng, und die Reinheit des Moralprincips, neben der Angemeſſenheit ihrer Lehre zu den Schranken endlicher Weſen, erhielt.

2. Der, welcher dieſe Moral lehrte, hat zugleich das vollkommenſte Beiſpiel derſelben gegeben, und ſo beſcheiden und demüthig er ſonſt war, ſo hat er doch keinen Anſtand genommen, ſich als Muſter der moraliſchen Vollkommenheit, ſo weit ſie in der menſchlichen Natur ausführbar iſt, darzuſtellen und iſt auch ſo von ſeinen Apoſteln dargeſtellt worden Joh. 12, 45. 13, 15. 34. 14, 9. 15, 12. 17, 20 ff. 1 Joh. 2, 6.

1 Petr. 2, 21 - 25. 3, 18. Phil. 2, 5 ff. Col. 1, 15.

Der Urheber dieſer Moral hat ſich zugleich für einen göttlichen Geſandten, für einen Menſchen, in welchem etwas Uebermenſchliches ſei, für einen Sohn Gottes in einem höheren Sinne, als irgend ein Sterblicher ſich rühmen könne, für den Freund, Bruder, Beglüker und das Oberhaupt des menſchlichen Geſchlechts, für das Vorbild des Schikſals der Menſchheit in ſeinen Schikſalen und ſeine Moral für geoffenbart ausgegeben und ſcheint ſelbſt die Verehrung ſeiner als eine beſondere unerlaſsliche Pflicht ſeinen Anhängern aufgelegt zu haben. Die Stellen, aus welchen dies Reſultat unleugbar hervorgeht, werden in der Dogmatik angeführt. Sollen wir dieſe Behauptungen aus demſelbigenGeſichtspunkte betrachten, aus welchem wir ſie bei andern alten Religionsſtiftern zu betrachten pflegen, oder ſollen wir bei dem untadelhaften, erhabenen Weiſen von Nazareth darinn eine Ausnahme machen?

3) Jesus hat das *höchste und vollständige Gut des Menschen* sehr richtig bestimmt und die *Idee eines Reichs Gottes* aufgestellt, welche für die Wissenschaft sowohl, als die populäre Belehrung und die Beförderung der Sittlichkeit höchst wohlthätig war.

4) Die *Moral* des Christenthums ist *religiös*, so wie seine Religion moralisch ist.

5) In Ansehung der *Form* kann die *musterhafte Popularität*, die für mehr als Ein Zeitalter treffend ist, und welche *so* kein anderer Sittenlehrer erreicht hat, noch als ein unterscheidender Charakter der christlichen Tugendlehre angeführt werden.

§. 33.

Von den Vorwürfen, die man der christlichen Tugendlehre gemacht hat.

Wenn man die christliche Tugendlehre abgesondert von der Dogmatik und als besondere Wissenschaft betrachtet, so kann man selbst eine grosse Reihe von Vorwürfen christlicher Theologen und Secten wider sie anführen, welche aber eigentlich nicht wider die christliche Moral, insofern sie Jesu Moral

ral iſt, gehen, und welche ſich leicht aus einer richtigen Beſtimmung des Begriffs der chriſtlichen Moral und ihres Verhältniſſes zur Dogmatik, ſo wie aus den ausdrüklichen Ausſprüchen des N. T. erledigen. Wichtiger ſind die Vorwürfe, welche ihr verſchiedene Schriftſteller, die eben nicht alle Gegner der chriſtlichen Religion überhaupt ſind, gemacht haben. Was *Bayle*, *Montesquieu*, *Rouſſeau*, *Voltaire*, *Morgan*, *Hume*, *Mandewille*, *Bolingbroke*, *Helvetius*, *Shaftesbury* der *Verfaſſer des einzig möglichen Syſtems der chriſtlichen Religion*, *Payne*, *Riem* und andere wider die chriſtliche Moral geſagt haben, iſt theils zwar gegründet, aber wahrer Lobſpruch für dieſe Moral, theils beruht es auf Unkunde, auf falſcher Exegeſe, auf Verwechslung der reinen moraliſchen Lehre Jeſu mit Mönchsmoral, mit Myſtik, mit römiſchkatholiſcher Moral, theils endlich, wo es auch ſehr ſcheinbar iſt, kann es uns nicht berechtigen, wegen einzelner ſchwacher Parthieen, die überdies noch zweifelhaft ſind, das Ganze zu verurtheilen; und überhaupt müſſen wir eine populäre und angewandte Moral nicht nach demjenigen

Maasſtabe beurtheilen, nach welchem wir ein Moralſyſtem beurtheilen müſſen, weil wir ſonſt nothwendig in jener groſse Fehler und Schwächen bemerken müſsten, welche, wenn man ſie aus ihrem richtigen Geſichtspuncte betrachtet, wahre Tugenden ſind.

§. 34.

Verhæltniſs der chriſtlicheu Moral und Dogmatik.

Das Verhältniſs dieſer beiden Wiſſenſchaften überhaupt, kann entweder in Anſehung ihrer Verbindung und Verſchiedenheit oder ihres Werths und ihrer Wichtigkeit beſtimmt werden. Daſs beide Wiſſenſchaften in einer ſehr engen Verbindung ſtehen, geben alle zu, ſelbſt diejenigen, welche ſonſt verſchiedene moraliſche und theologiſche Grundſäze haben. Die Dogmatik enthält Moral, und die Moral enthält Dogmatik. Dies geſchieht nicht nur in der einmal hergebrachten Form, welche dieſe Wiſſenſchaften haben, ſondern die innere Natur derſelben bringt es auch mit ſich. Jedoch haben beide Wiſſenſchaften ihre beſtimmten Grenzen. Die Moral iſt nicht etwa bloſs eine prak-

praktische oder angewandte Dogmatik, sie hat vielmehr ihr eigenes Fundament in unserer Vernunft und Natur, so, wie in gewissen Aussprüchen Jesu und der Apostel, die nicht von der Dogmatik abhängen. Die dogmatischen Lehren stehen freilich mit der Sittlichkeit in Verbindung, sie können aus dem Bewuſstseyn der Sittlichkeit entspringen und auf dieselbige zurükwirken. Nichtsdestoweniger sind sie *theoretisch*, so wie die Lehren der Moral *praktisch* sind, so daſs selbst die moralischen Lehren, welche die Dogmatik aufnimmt, daselbst aus einem theoretischen Gesichtspuncte betrachtet werden z. E. die Lehre von der *Besserung* in Beziehung auf das Wohlgefallen Gottes und auf das, was Gott bei derselben thut, die Lehre von der *Sünde* in Beziehung auf ihren Ursprung und auf die göttliche Vorsehung. Nach den Grundsäzen der kritischen Philosophie geht die Religionslehre aus der Moral hervor und wird auf sie gegründet; diese Grundsäze sind vortreflich, aber man kann, ja man muſs um des Interesse der Religion willen, doch dabei behaupten, daſs die Religion auch starke theoretische Gründe

in dem menſchlichen Gemüthe habe und daſs ſie ohne dieſelbe ſich bei uns nicht behaupten könnte. Im N. T. ſtammt die Religion vom Himmel und wird durch den himmliſchen Sohn, als den Vertrauten des himmliſchen Vaters, bekannt gemacht, iſt aber doch ſo beſchaffen, daſs ſie auch ein Kind der Moral ſeyn könnte. Uebrigens kommt es bei der Beſtimmung des Verhältniſſes zwiſchen chriſtlicher Moral und Dogmatik darauf an, was man ſich vom Zweke Jeſu überhaupt für Begriffe macht, worinn man immer der ſubjectiven Ueberzeugung ohne Intoleranz freien Raum laſſen muſs. Freilich hat Jeſus ſehr viele moraliſche Lehren vorgetragen, die nicht von Dogmen abhängen, aber wenn er wirklich gewiſſe Dogmen, welche die Vernunft durch ſich ſelbſt nicht erkennt, als wahre göttliche Offenbarungen vortrug und mit der Moral in Verbindung ſezte, ſo entſtehen daraus *poſitive Gebote*, *Triebfedern*, *Tugendmittel* und ſo wird die Moral von der Dogmatik abhängig, wenn auch gleich die Vernunft den Begriff der Pflicht nur aus ſich ſelbſt erzeugen kann. In jedem Falle enthält übrigens die

die Moral die *Zwecke*, die Dogmatik die *Mittel*, ob man gleich hinwiederum ſagen kann, daſs es vernünftig ſei, Religion zu haben, wenn man ſie auch nicht als Mittel der Tugend gebraucht und daſs die religiöſe Geſinnung die Vollendung der tugendhaften ſei. Vergl. die Religion innerhalb der Grenzen etc. S. 281-287. 1 Kor. 13, 13. Jak. 2, 26. Math. 7, 24 ff.

§. 35.

Von dem Zwecke der chriſtlichen Tugendlehre und ihren Wirkungen auf die Menſchheit.

Der Zweck der chriſtlichen Tugendlehre wie ſie im N. T. daliegt, kann nach den vorhergehenden Unterſuchungen nicht mehr dunkel ſeyn. Die moraliſche Bildung, Aufklärung, Erziehung ſeiner Nation und Zeitgenoſſen, die Stiftung einer moraliſch - religiöſen Anſtalt für dieſelbe, verbunden mit der Abſicht, eine moraliſche Revolution zu bewirken, die ſich auf alle Völker und Zeiten ausdehnen ſollte — dies war der Zweck Jeſu bei ſeiner Moral. Die Frage: ob und wie fern dieſer Zweck wirklich erreicht wor-

den sei? — kann zwar die Reinheit und Erhabenheit der Tugendlehre Jesu selbst eigentlich nicht angehen, aber nicht nur wegen der gemeinen Denkart der Menschen, sondern auch deswegen, weil Jesus nicht bloss Tugend lehren, sondern auch befördern, und auf die entfernteste Nachwelt fortpflanzen wollte und mit der grössten Zuversicht verhiess, dass er diesen Zweck wirklich erreichen werde, ist eine besondere Untersuchung über die Wirkungen seiner Tugendlehre auf die Menschheit wichtig. Sie kann aber auf die moralischen Begriffe, Gesinnungen und Handlungen der Menschen gewirkt haben. Was sie in dieser Rüksicht gethan hat, läſst sich zum Theil mit Gewisheit, zum Theil mit einem hohen Grade von Wahrscheinlichkeit, zum Theil gar nicht bestimmen. Ihre Wirkungen sind übrigens in verschiedenen Gegenden und Zeiten verschieden gewesen, und waren theils gut, theils schlimm; es kommt darauf an, ob die schlimmen oder die guten Wirkungen aus ihr selbst hervorgegangen sind? Zu den *guten* Wirkungen gehören, unter der vorher angegebenen Einschränkung: 1. die Beförde-

rung

rung der Achtung für ſtille, häusliche Tugenden und der Ausübung derſelben 2. die Beförderung der Sorge für den leidenden Theil der Menſchheit 3. Anerkennung der natürlichen Gleichheit der Menſchen und der Hochachtung gegen niedere Stände 4. Unterſcheidung der Legalität und Moralität der Handlungen 5. Abſchaffung mancher unmoraliſchen Volksgebräuche 6. Heiligkeit der Ehen 7. Werth des Geiſtigen vor dem Sinnlichen 8. Geiſt der Menſchlichkeit, der Theilnehmung, der allgemeinen Menſchenliebe im Gegenſaze gegen Egoismus, eigennüzigen Patriotismus und ſelbſtſüchtigen Nationalſtolz 9. Erziehung und Kinderunterricht 10. Neue Aufklärung über gewiſſe verkannte oder faſt unbekannte Tugenden: Feindesliebe, Verſöhnlichkeit, Demuth, Vertrauen auf die Vorſehung und auf eine beſſere Welt, und Beförderung dieſer Tugenden 11. Erhaltung des reinen Princips der Sittlichkeit unter den mannichfaltigen Verirrungen der Moralphiloſophen, Beförderung der wahren Moralphiloſophie, und eben dadurch der wahren Theologie. Was die *ſchlimmen* Wirkungen betrifft, welche mit der Ausbreitung

der

der chriſtlichen Moral verknüpft waren, ſo läſst ſich zum Theil zeigen, daſs ſie aus dem Misverſtändniſs derſelben entſprungen ſind, zum Theil ſind ſie nicht Folgen dieſer Moral ſelbſt, ſondern der damit im N. T. verknüpften Dogmatik, zum Theil hätte wenigſtens der Geiſt dieſer Moral ſolche Wirkungen verhüten ſollen, wo ſie auch aus gewiſſen einzelnen Ausſprüchen Jeſu und der Apoſtel ganz natürlich hervorzugehen ſcheinen. 1. Intoleranz und Verfolgungsgeiſt 2. die Meinung, daſs Glauben an gewiſſe Dogmen Tugend ſei und die Stelle der eigentlichen Tugend vertreten könne 3. Einſchränkung der moraliſchen Erkenntniſs und Zurükhaltung der moraliſchen Aufklärung durch die Vorausſezung, daſs die chriſtliche Moral durchaus und im ſtrengſten Sinne geoffenbarte Moral ſei. 4. Beförderung der moraliſchen Trägheit durch die Lehren vom natürlichen moraliſchen Verderben, den Gnadenwirkungen und Gnadenmitteln 5. Allzuhoher Werth, den man auf poſitive Gebote ſezte und Anhäuffung derſelben. 6. Pönitenzen 7. Myſtiſche und Mönchsmoral.

Wenn

Wenn man die *Triebfedern* erforſcht, aus welchen manche dieſer guten und ſchlimmen Wirkungen hergefloſſen ſind, ſo möchte von dem Werthe der einen und dem Unwerthe der andern Manches abzurechnen ſeyn.

§. 36.

Von den Hülfswiſſenſchaften der chriſtlichen Tugendlehre.

Die chriſtliche Tugendlehre hat theils mit der Moralphiloſophie gemeinſchaftliche, theils ihre eigenthümliche Hülfswiſſenſchaften: Logik, Metaphyſik, Anthropologie, empiriſche Pſychologie, Kenntniſs der Welt und der Menſchen, Geſchichte, insbeſondere Geſchichte der Moralphiloſophie und der chriſtlichen Moral, Studium der Werke der groſsen Dichter und Geſchichtſchreiber, philologiſche, hiſtoriſche und philoſophiſche Exegeſe der Bibel.

§. 37.

Kritik der vornehmſten Syſteme der chriſtlichen Moral.

Es iſt für den akademiſchen Unterricht in der chriſtlichen Moral ſehr nüzlich, die vornehmſten chriſtlichen Moralſyſteme, nach ihren Vorzügen und Mängeln, nach ihrem Geiſte und ihren unterſcheidenden Grundſä-

zen,

zen, nach ihrer Methode und ihrer Tendenz kritisch zu beurtheilen. Vornehmlich möchten die Systeme von *Peter Abälard*, von *Amyraut*, *Calixtus*, *Buddeus*, *Mosheim*, *Baumgarten*, *Crusius*, *Stapfer* und *Reinhard* eine solche Prüfung verdienen und lehrreich machen können.

§. 38.

Anordnung der Theile einer Moral für zukünftige Lehrer in der christlichen Kirche.

Eine solche Moral bedarf zwar der Philosophie als Grundlage und scheint also auch ihre Abtheilungen allein aus ihr hernehmen zu müssen. Allein dies würde zu einer Ausführlichkeit leiten, welche in einer solchen Moral nicht zwekmäsig wäre (§. 1). Alles wohl überlegt, ist es am besten, eine solche Tugendlehre in eine *allgemeine* und *besondere* abzutheilen. Die *allgemeine Tugendlehre für zukünftige Lehrer in* der *christlichen Kirche* begreift nicht nur das Wesentlichste und Gemeinnüzigste aus der Kritik der praktischen Vernunft, und aus dem System der reinen sittlichen Begriffe, sondern auch Manches, was eigentlich zur angewandten Moral gehört, nur nicht zu der Lehre von einzelnen Pflichten und Tugenden, von welchen die *besondere Moral* oder die *Moral in der Anwendung und Ausführung* handelt. Jeder dieser Theile hat seine besondere *Methodenlehre.* Die *Kritik der christlichen Tugendlehre* ist theils schon in dieser Einleitung enthalten, theils wird sie in das ganze System derselben verflochten.

Allgemeine

Tugendlehre

für

zukünftige Lehrer in der christlichen Kirche.

§. 39.

Hauptinnhalt einer allgemeinen Tugendlehre,

Die allgemeine Tugendlehre faſst die allgemeinen Begriffe und Grundſäze in ſich, welche man bei der Lehre von einzelnen Pflichten und Tugenden vorausſezen, und von welchen man alle Augenblike Gebrauch machen muſs. Sie nimmt ſelbſt Vieles in ſich auf, was genau genommen, nicht zur eigentlichen Tugendlehre gehört, was ſie aber ſelbſt vorausſezt, um hinlänglich begründet und deutlich zu ſeyn. Die Tugendlehre legt es vornehmlich auf die Errichtung und Anwendung eines reinen Syſtems der Pflichten und Tugenden an, aber ſie bedarf dabei gewiſſer allgemeiner Begriffe und Grundſäze, die ſie aus der praktiſchen Philoſophie überhaupt hernimmt. Ein moraliſcher Unterricht für Jünglinge auf Akademien würde ohne einen ſolchen allgemeinen Theil ſehr unvollſtändig, wankend, grundlos und unbrauchbar ſeyn. Die *Hauptgegenſtände*, die ſich für eine ſolche allgemeine

meine Tugendlehre darbieten, ſind folgende: *die Moralgeſeze überhaupt, das höchſte Moralprincip überhaupt, und das höchſte Princip der Tugendlehre* und *Rechtslehre insbeſondere*, die *Begriffe des Guten* und *Böſen*, *die moraliſchen Triebfedern*, die *Pflichten überhaupt*, *die Freiheit*, *die Tugend und das Verhältniſs der Tugend und Glükſeeligkeit*, *Sünde und Laſter überhaupt*, *Beſſerung*, *Folgen der Tugend und des Laſters*, *Zurechnung*, *Verdienſt*, *Schuld*, *allgemeine Tugendmittel*, *Gewiſſen*, *Verhältniſs der Vermögen des menſchlichen Gemüths zu den Sittengeſezen überhaupt* u. dgl. m.

§. 40.

Kurze analytiſche Entwiklung des Begriffs der Sittlichkeit.

Eine ſolche Entwiklung erleichtert das Studium der Moral ſehr, und knüpft die Moralphiloſophie an die Ausſprüche des gemeinen ſittlichen Menſchenverſtandes an.

Wenn und warum erklären wir eine Handlung für moraliſch-gut? Nicht deswegen, weil der, welcher ſie ausgeübt hat, ſei-

ſeinen Vortheil dadurch befördert, ſich dadurch ein Vergnügen verſchaft, ſeine Neigung befriediget, ſeinen Verſtand und ſeine Klugheit bewieſen hat; vielmehr kann eine Handlung in allen dieſen Fällen moraliſch-ſchlecht ſeyn, ja wir ſprechen ihr, wenn wir ſie auch für gut hielten, die moraliſche Güte ab, ſo bald wir hören, daſs ſie bloſs aus Eigennuz gefloſſen ſei. Auch deswegen erklären wir eine Handlung noch nicht für moraliſch-gut, weil ein gewiſſer äuſſerlicher Zwek dadurch erreicht, eine äuſſerliche Veränderung hervorgebracht iſt, eine gewiſſe Abſicht dabei Statt findet, ein äuſſerlicher Gegenſtand dadurch wirklich geworden iſt oder uns zum Handeln beſtimmt hat. An einer moraliſchguten Handlung iſt etwas, das wir *achten*, dieſer Gegenſtand der Achtung iſt aber weder der Eigennuz, noch bloſs die äuſſerliche Materie der Handlung. Vielmehr iſt es der *reine*, *gute Wille*, den wir in einer Handlung achten, und um deſſen wegen wir ſie für tugendhaft erklären, ihr einen *inneren Werth* beilegen, der von dem *äuſſeren Werthe* ſehr verſchieden iſt. Einen ſolchen Willen halten wir allein für gut, an

ſich ſelbſt und ohne alle Einſchränkung. Ein ſolcher Wille iſt nicht durch Neigung und Selbſtliebe, nicht durch äuſſerliche Eindrüke und Sinnlichkeit beſtimmt, ſondern durch die *reine Idee der Pflicht und des Geſezes*. Eine Handlung wird alsdann von uns für moraliſchgut erklärt, wenn ſie aus einem guten, *freien*, *ſelbſtthätigen* Willen, aus Pflicht, aus der Vorſtellung, daſs wir ſie thun *ſollen*, entſpringt. Eine ſolche Handlung aber kann nur bei einem *vernünftigen Weſen* Statt finden: ſo wie wir überhaupt einem Weſen ohne Vernunft oder ohne Gebrauch derſelben keine Sittlichkeit zuſchreiben. Die tugendhaften Handlungen eines vernünftigen Weſens müſſen nach gewiſſen *Regeln*, *Grundſäzen geſchehen*, wenn ſie moraliſchgut ſeyn ſollen. Dieſe Regeln nennen wir *Moralgeſeze*. Sie beſtimmen, was *Pflicht* iſt. Sie gebieten, daſs etwas von uns geſchehen *ſoll* und zwar ſchlechthin, um ſein ſelbſt Willen, ohne Rükſicht auf Folgen, es mag auch daraus entſtehen, was da will, und zwar gebieten ſie für andere eben ſowohl, als für uns ſelbſt. Was Pflicht iſt kann nie aufhören es zu

ſeyn

ſeyn und iſt es für alle vernünftige Weſen. Es iſt ewig und für alle Pflicht, das Gute zu thun. Moralgeſeze ſind *abſolutnothwendig* und *allgemeingültig*. Das *Gute*, das ſie uns zu thun gebieten, iſt weit von dem bloſs *Angenehmen* verſchieden, ſo wie das *Böſe*, das ſie uns zu thun verbieten, von dem bloſs *Unangenehmen*. Der *Grund*, warum wir ſie befolgen ſollen, ligt nicht etwa bloſs in den angenehmen Folgen, mit welchen ihre Befolgung zuweilen verknüpft iſt: Denn ſo würde ihre Autorität geſchwächt, ſie würden bloſs Mittel zur Erreichung anderer Zwecke ſeyn und bloſs eigennüzige Handlungen hervorbringen. Sie verlangen einen freien uneigennüzigen Gehorſam um ihrer ſelbſt willen, ſie geben ſich ſelbſt für die höchſte *Triebfeder* ihrer Befolgung aus. Nur alsdann billigen wir eine Handlung ganz, wenn ſie aus reiner Achtung fürs Geſez geſchehen iſt. Das Gefühl, welches eine gute Handlung begleitet, iſt kein ſinnlicher Reiz, keine phyſiſchangenehme Empfindung, die uns zur Handlung etwa bewegt oder die wir von ihr erwarten, ſondern ein Gefühl der Achtung für das reine Vernunftgeſez,

 wel-

welches erst alsdann entspringt, wenn wir uns durch dieses Gesez allein zum Guten bestimmt haben. Meine Handlung kann äusserlich dem Geseze ganz gemäss, *legal* seyn, ohne innerlich aus dieser reinen Quelle entsprungen oder *moralisch* zu seyn. Der gemeine Menschenverstand verbindet zwar die Begriffe der *Tugend* und der *Glükseeligkeit*, aber er unterscheidet sie doch ganz genau von einander. Wir halten tugendhafte Handlungen, selbst ohne alles eigene Interesse, der *Glükseeligkeit würdig* und wir tragen alle in uns die *Idee einer Welt*, wo nicht nur jeder das Sittengesez befolgt, sondern jeder nur so glüklich ist, als er es durch seine Tugend verdient. Wir glauben alle an unsere moralische *Freiheit*, an ein inneres Vermögen der Selbstbestimmung und Selbstthätigkeit, welches nicht von äusserlichen Bestimmungen abhängt, und wir können nur insofern unsre Handlungen für tugendhaft und vernünftig halten, als wir uns für *freie Wesen* halten. *Vernunft*, nicht Sinnlichkeit, nicht Naturtrieb, nicht äusserliche Gesezgebung, ist die Quelle der *Moralgeseze*, der Begriffe des *Guten und Bösen*, der

mo-

moralischen Triebfedern und der *Aussichten* und *Hoffnungen der Menschheit.*

I. Von den moralischen Grundsäzen und Gesezen überhaupt und dem höchsten moralischen Grundsaze insbesondere, nach der Lehre der Vernunft und des Christenthums.

§. 41.

Warum mit der Untersuchung über die moralischen Geseze angefangen wird?

Die Gründe, warum mit dieser Untersuchung angefangen wird, können entweder in Rüksicht auf die Kritik der reinen theoretischen Vernunft oder auf die Theile der allgemeinen Tugendlehre selbst bestimmt werden. In der ersten Rüksicht ist Folgendes zu bemerken. Die theoretische Vernunft hat es mit der Erkenntniss gewisser *gegebener Gegenstände* zu thun, die Kritik derselben fängt also von der *Anschauung*, folglich der *Sinnlichkeit* an, und geht von *da zu Begriffen von Gegenständen* und *Grundsäzen*, in Ansehung der Anwendung derselben auf wirkliche Gegenstände fort. Die Moral hingegen

gegen hat es vor allen Dingen mit dem *Willen* und der ihn *bestimmenden Vernunft* d. i. einer praktischen Vernunft zu thun. Der durch Vernunft bestimmte Wille soll Ursache gewisser Handlungen werden. Diese Causalität läſst sich ohne ein *Gesez* nicht denken. In der Moral ist daher die erste Frage die, ob es *überhaupt praktische Geseze à priori gebe?* und erst alsdann können die Begriffe des *Guten* und *Bösen* bestimmt werden, worauf dann zulezt vom *Verhältnisse der reinen praktischen Vernunft zur Sinnlichkeit*, und zum *Gefühle* oder den *moralischen Triebfedern* die Rede seyn kann. Daher dann auch in der Moral selbst mit der Lehre vom Moralgeseze, und nicht etwa mit der Lehre von der *Freiheit* oder dem *Begriffe des Guten* oder den *Triebfedern* der Anfang gemacht wird. Das reine praktische Vernunftgesez geht in unserm moralischen Bewuſstseyn vor allen andern Begriffen voran und kann nicht erst aus vorhergehenden Datis der Vernunft z. E. der Freiheit entwikelt werden. Es ist das erste und einzige Factum der reinen Vernunft.

Vergl. Kritik der prakt. Vern. S. 55 f. 159 ff.

§. 42.

§. 42.

Praktiſche Geſeze, Regeln, Grundſæze. Moraliſche Geſeze.

Ein *praktiſches Geſez* überhaupt unterſcheidet ſich von einem Naturgeſeze dadurch, daſs jenes ſich auf den Willen und das Verhalten eines vernünftigen Weſens bezieht und etwas gebietet, was geſchehen ſoll, aber deswegen nicht nothwendig geſchieht, dieſes aber aus der Beſchaffenheit des Objects und aus dem, was geſchieht, hergenommen wird. Dieſe praktiſchen Geſeze ſind entweder *bedingt*, *hypothetiſch* oder *unbedingt*, *abſolut*. *Bedingt* ſind ſie, wenn ſie nur in Anſehung einer begehrten Wirkung den Willen beſtimmen, oder nur unter der Bedingung der Erreichung einer gewiſſen Abſicht gebieten (*techniſch-pragmatiſch*)-, *unbedingt* aber, wenn ſie den Willen als Willen beſtimmen ſollen, oder wenn ſie etwas ſchlechthin ohne alle Bedingung gebieten. Für die bedingten iſt eigentlich der Ausdruk: *Vorſchriften* paſſender, mit der Natur der unbedingten ſtimmt der Nachdruk des Worts: *Geſez* beſſer überein. Die unbedingten praktiſchen Geſeze, heiſst man

 auch

auch ſchlechthin *praktiſche Geſeze* oder *moraliſche Geſeze.* Der Ausdruk: *praktiſche Regel* kann als der Allgemeinere gebraucht werden, unter welchem ſowohl die hypothetiſchen Vorſchriften, als die abſoluten praktiſchen Geſeze ſtehen. *Praktiſche Grundſäze* aber ſind Säze, welche mehrere praktiſche Regeln unter ſich haben.

§. 43.

Moraliſche Geſeze, Maximen.

Die moraliſchen Geſeze haben folgende Eigenſchaften an ſich. Sie ſind 1. allgemein für alle vernünftige Weſen, objectiv, 2. categoriſch, ſie gebieten ſchlechthin, ſie beſtimmen nur den Willen, er mag zur Wirkung hinreichend ſeyn, oder nicht 3 ſie ſind abſolut nothwendig und geben keine Ausnahme zu. Sie unterſcheiden ſich von *Maximen*, welche Regeln ſind, die der Handelnde bloſs für ſeinen Willen als gültig anſieht, oder ſich ſelbſt aus ſubjectiven Gründen zur Pflicht macht. Die Geſeze für die Handlungen können einerlei, und die Maximen der Handlungen doch verſchieden ſeyn.

ſeyn. Die Maximen ſind zwar bloſs ſubjectiv und gehen von der Willkühr aus, aber ſie können ſich zu einer allgemeinen Geſezgebung qualificiren und es kann Pflicht ſeyn, eine gewiſſe Maxime zu haben.

Vergl. Krit. d. prakt. V. S. 35 f. Rechtslehre S. XXV f. Tugendlehre S. 18 f.

§. 44.

Urſprung der moraliſchen Geſeze.

Da moraliſche Geſeze den Character der ſtrengen Allgemeinheit und Nothwendigkeit an ſich tragen, ſo können ſie nicht aus der *Erfahrung* geſchöpft werden, ſondern bloſs aus der Vernunft a priori, wohl aber *können* und *ſollen* ſie auf Erfahrung angewandt werden.

§. 45.

Reine oder formale, angewandte oder materiale, hypothetiſche und abſolute Moralgeſeze.

Die *Moralgeſeze* ſind *rein oder formal*, wenn ſie bloſs die vernünftige Handlungsart ohne Beſtimmung des Gegenſtandes vorſchreiben, *angewandt oder material* aber, wenn ſie zugleich die Anwendung eines reinen

nen Gesezes auf einen Gegenstand der Erfahrung bezeichnen. *Pragmatische Geseze* (§. 42) sind auch material, aber nicht moralisch; sie *werden* es aber dadurch, wenn sie nicht für sich selbst als gültig angesehen, sondern durch die Subordination unter ein reines oder formales Moralgesez erst gültig werden. Alsdann werden sie angewandte Moralgeseze. *Hypothetische Geseze* können also auch *moralisch* werden, so dass man *absolute* und *hypothetische Moralgeseze* unterscheiden kann.

§. 46.

Aeussere und innere, natürliche und positive Geseze. Gesezgeber. Legalitæt. Moralitæt.

Die Geseze, welche sich blos auf das Aeusserliche der Handlungen beziehen, und für welche demnach eine äusserliche Gesezgebung möglich ist, heissen *äusserliche* oder *juridische Geseze*. Sie sind *natürlich* (leges externae naturales) wenn schon die Vernunft, auch ohne eine von aussen hinzukommende ausdrükliche Gesezgebung sie vorschreibt, und auch diese Geseze kann man *moralisch* nennen, weil es immer *Ge-*

ſeze der Freiheit, nämlich der äuſſeren, ſind. Eine äuſſerliche Geſezgebung kann lauter natürliche Geſeze enthalten. Eine Geſellſchaft kann ſich durch Einverſtändniſs unter lauter natürlichen äuſſerlichen Geſezen vereinigen. Wenn aber nur Einer der Geſezgeber wäre, der die übrigen durch ſeine bloſse Willkühr, zu übrigens lauter natürlichen Geſezen verbände, ſo müſste er ſeine Befugniſs dazu, durch ein vorhergegangenes natürliches Geſez erweiſen, oder ſie wäre ungültig. Ein ſolcher durchs Geſez gebietender iſt ein *Geſezgeber*, aber nur *Urheber* der *Verbindlichkeit* nach einem Geſeze, das ſchon durch die Vernunft vorgeſchrieben iſt, *nicht des Geſezes ſelbſt*. Wird er als Urheber des Geſezes ſelbſt gedacht, ſo iſt das Geſez *poſitiv*, *willkührlich*. Poſitive Geſeze würden ohne eine äuſſere Geſezgebung gar keine Geſeze ſeyn. Poſitive Geſeze werden zuweilen aus deſpotiſcher und eigennüziger Abſicht durch Schrecken oder Betrug aufgedrungen. Zuweilen iſt ein guter moraliſcher Zwek dabei, und ſie können ſelbſt *hypothetiſch* nothwendig, ja Pflicht für den Geſezgeber

geber werden. Aber *allgemeingültige positive Geseze* kann es nicht geben.

Innere Geseze sind solche, welche nicht nur gewisse Handlungen vorschreiben, sondern selbst zugleich auch die innere Bestimmungsgründe der Handlungen seyn wollen. Sie heissen *moralisch im engeren Sinne des Worts*, auch *ethische Geseze.* Auch äussere Geseze, sofern die Vernunft sie vorschreibt, können und sollen innere Geseze werden.

Die Uebereinstimmung mit äusseren Gesezen ist *Legalität*, die mit innern *Moralität.* Legalität kann ohne Moralität Statt finden, aber deswegen ist die erste nicht ohne Werth, so wie die zweite ohne die erste, entweder einen verirrten Verstand oder einen verkehrten Willen beweist. Wo nur erst Legalität da ist, läſst sich Moralität leichter bewirken, wo das Gesez selbst den Willen bestimmt, da wird er gewöhnlich auch Kraft genug haben, die That hervorzubringen, aber eine nothwendige Folge ist es nicht. Die wirkliche Ausübung des Guten macht vielmehr noch ein besonderes Verdienst aus. Man spricht jezt öfters mit

einer

einer Art unverdienter Verachtung von der Legalität, so wie es einst Menschen und Secten gegeben hat, welche blofs den guten Willen für hinlänglich, und die äufserlichen Handlungen für gleichgültig hielten. Dies zur Hebung gewisser Misverständnisse.

S. Rechtslehre S. VI f. XXIV XXVIII.

§. 47.

Geoffenbarte Moralgeseze. Positive göttliche Geseze.

Die durch unsere Vernunft a priori uns vorgeschriebene Geseze, können auch als *Geseze Gottes* betrachtet werden, insofern sein durchaus heiliger Wille für alle Gesez ist, nur mufs man ihn nicht als den Urheber dieser Geseze betrachten; denn in diesem Falle würden sie aufhören, natürliche Geseze zu seyn und positive werden, noch mufs man das Bewufstseyn dieser Geseze als eine fortgehende göttliche Inspiration oder Offenbarung betrachten, wodurch Schwärmerei und Mysticismus genährt wird. Vielmehr müssen wir uns selbst durch unsere Vernunft, als *eigene freie Urheber dieser Geseze betrachten, mit welchen auch der göttliche Wille übereinstimmt.* Man kann sagen,

dafs

dafs ein Gesez göttlich sei, weil es uns unsere Vernunft vorschreibt und *dafs uns Gott keine Geseze gebe, als solche, die uns unsere Vernunft gibt.* Da jedoch der moralische Glauben an Gott uns nöthigt, ihn als den Urheber aller Dinge zu verehren, so müssen wir annehmen, dafs er auf eine uns unbegreifliche Art, auf unsere freie praktische Vernunft wirkt, und das Bewufstseyn der moralischen Geseze hervorbringt, oder sie in uns offenbart.

Eigentlich nennt man aber *geoffenbarte Geseze Gottes* solche, die auf irgend eine Art durch *göttliche Autorität* unterstüzt sind. Sie können, ihrem Inhalte nach, blofs reine Vernunftgeseze (und blofs der Bekanntmachung nach geoffenbart) seyn, ja Gott könnte selbst den Menschen offenbaren, dafs sie nur in ihrem Herzen nachsuchen sollen, so würden sie das von selbst schon darinne finden, was er ihnen jezt als seinen Willen bekannt mache. Werden sie übrigens blofs auf göttliche Autorität geglaubt und befolgt, so geschieht immer der freien und reinen Sittlichkeit, so wie der moralischen Erkenntnifs

nifs Eintrag, und wenn eine solche Offenbarung mehr seyn soll, als Mittel der Erziehung und Entwiklung, so ist sie unleugbar moralischschädlich, und Gottes unwürdig. Sonst bleibt sie immer möglich, obgleich kein Mittel vorhanden ist, sich theoretisch von ihrer Wirklichkeit zu überzeugen. Selbst *positive, willkührliche Geseze* kann Gott geben, wenn man sich nur von solchen Gesezen einen Gottes würdigen Begriff macht. Positive göttliche Geseze können nicht blosse Produkte der Willkühr seyn, die mit unbeschränkter Macht bekleidet ist, keine zweklose Vorschriften, bei welchen Gott keinen guten Zwek hätte und wir gar keinen Zwek einsehen könnten: durch solche Geseze würde Sittlichkeit gehindert und blofs ein mechanischer, sclavischer Gehorsam hervorgebracht werden. Sie sind Verordnungen, welche ohne eine äussere göttliche Gesezgebung nicht verbinden würden, bei welchen aber Gott gewisse moralische Zwecke hat und auch wir dergleichen einsehen können, wiewohl es möglich bleibt, dafs dabei Zwecke vorhanden sind, die wir jezt nicht einsehen. Sie kommen nie den

natürlichen Moralgesezen an Wichtigkeit und ausgedehnter Gültigkeit gleich, wiewohl es die Umstände erfordern können, dass ihnen für ein rohes, sinnliches Volk eine Zeitlang eine gleiche Wichtigkeit beigelegt wird. Ob eine wahre göttliche Offenbarung mehr oder weniger positive Geseze enthalten soll, dies hängt von den Bedürfnissen derjenigen ab, welchen sie gegeben ist. Es ist übrigens zu erwarten, dass sie deren so wenig als möglich enthalten wird, weil die Menge derselben leicht moralisch schädlich wird und den natürlichen Moralgesezen Abbruch thut. Der grössere Theil der Menschen bedarf wirklich für seine Sittlichkeit positive göttliche Geseze und für die Gründung und Fortpflanzung einer Kirche können sie nicht wohl entbehrt werden. Eine Offenbarung kann und wird also dergleichen wirklich enthalten.

§. 48.

Christliche Moralgeseze.

Die Geseze Jesu sind gröstentheils ächte, schon durch die Vernunft vorgeschriebene mo-

moralische Geseze. Sie werden oft als allgemeine und ewig gültig für alle vernünftige Wesen, selbst für Gott, als unveränderlich und als durch sich selbst verbindlich beschrieben (§. 22). Sie sind Geseze der inneren Freiheit und gehen aufs Herz (§. 23) sie fordern Legalität und Moralität reine Gesinnung und äusserliche Thätigkeit zugleich (§. 23). Legalität ist noch kein Beweis einer guten moralischen Gesinnung Luc. 15, 25-32. 18, 10-14 aber doch auch nicht ohne Werth Math. 19, 17. Luc. 18, 18-30. Moralität aber hat einen höheren Werth Math. 19, 21 30. Moralität soll sich in Thaten äussern Gal. 5, 25 und das Christenthum erlaubt nicht, dass man bloss mit dem Gemüthe rein sei und mit dem Körper, als dem unedlern Theile, der Schwelgerei und Ausschweifungen nachhänge und zügellos lebe Jud. 4. 8. 9. 10. 12. 16. Die christlichen Geseze hängen alle aufs engste untereinander zusammen und haben Eine gemeinschaftliche Quelle Jakob. 2, 10. 11. 4, 12. 1, 17. 18. 2. Petr. 1, 5. 6. Sie werden aber auch als der durch Jesum, den Gesandten und Vertrauten Gottes, bekannt gemachte

 gött-

göttliche Wille beſchrieben und Gott wird ſelbſt als der Urheber dieſer Geſeze dargeſtellt (§. 17) aber von der andern Seite iſt doch keines unter dieſen Geſezen, welchem nicht entweder unſer Herz und unſere Vernunft ſeine Zuſtimmung geben müſste oder welches der Vernunft widerſpräche. Der poſitiven Geſeze ſind nur wenige, und wenn ihnen hie und da eine zu groſse Wichtigkeit beigelegt wird, ſo erforderten dies vielleicht die Bedürfniſſe der Zeit und des Orts und der Zweck, eine Kirche zu ſtiften. Dieſe poſitiven Geſeze ſtehen auch mit dem Geiſte der ganzen Religion Jeſu in enger Verbindung und haben deutlich moraliſche Zwecke. *Verehrung Jeſu als Sohns Gottes*, *Taufe*, *Abendmal* ſind nur im edelſten Sinne poſitive Geſeze. Da übrigens die Neuteſtamentliche Moral faſt durchaus *angewandte Moral* iſt und es keine für jedermann anwendbare angewandte Moral, obgleich Principien einer ſolchen, geben kann, ſo iſt es ſehr natürlich, daſs ſie manche bloſs lokale und temporäre Vorſchriften und ſelbſt ſogenannte *evangeliſche Rathſchläge* enthält. 1. Kor. 7, 5-12. 25-40.

§. 49.

Moralgeseze des A. T.

Die im A. T. enthaltene Moralgeseze werden gröstentheils als geoffenbarte Geseze Jehovas vorgetragen. Man pflegt gewöhnlich von ihnen auch in der christlichen Moral zu reden, in der sie jedoch, als solche, weiter keine Gültigkeit haben, sondern ihr höchstens zur Erläuterung dienen können. Besser ist es von ihnen in der Geschichte der Moral unter den Ebräern vor Christus, oder in einer moralischen Einleitung in die Bücher des A. T. zu reden, wo sie einer sehr interessanten Behandlung fähig sind.

§. 50.

Gebote. Imperative. Gebot - Verbot - und Erlaubniss - Geseze. Moralische Adiaphora.

Wenn ein praktisches Gesez in einem Wesen gedacht wird, dessen Willen nicht von selbst mit demselben übereinstimmt, bei dem Vernunft nicht allein, sondern zugleich die Sinnlichkeit Bestimmungsgrund des Willens ist, so ist das Gesez nicht nur noth-

wendig, ſondern *nöthigend* für ſeinen Willen, und heiſst ein *Gebot* oder *Verbot*. Die Formel des Gebots oder *Verbots* heiſst ein *Imperativ*, wiewohl auch das Gebot oder Verbot ſelbſt zuweilen ſo genannt wird. So wie es *Gebotgeſeze* (leges praeceptivae, leges mandati) gibt, ſo gibt es auch *Verbotgeſeze* (leges prohibitivae, leges vetiti). Dieſe Begriffe leiten die ſyſtematiſch-eintheilende Vernunft von ſelbſt auf den Begriff eines *Erlaubniſsgeſezes*, lex permiſſiva. Das, was weder geboten, noch verboten iſt, iſt bloſs *erlaubt*, und die Freiheit das Erlaubte zu thun, iſt die *Befugniſs* (facultas moralis). Was erlaubt iſt, wird unter gewiſſen Umſtänden verboten 1 Cor. 6, 12 oder geboten. Mit dem Begriffe des Erlaubten aber ſcheint der Begriff eines Geſezes zu ſtreiten: denn eine Handlung wird ja gerade dadurch erlaubt, daſs in Anſehung derſelben kein die Freiheit einſchränkendes Geſez vorhanden iſt, ſie iſt *moraliſch-gleichgültig* (indifferens, adiaphoron). Wenn es wirkliche *Erlaubniſsgeſeze* gäbe, ſo würden eben deswegen gewiſſe *erlaubte Handlungen* nicht *gleichgültig* ſeyn. Beide Fragen: *ob*

es

es moralisch-gleichgültige Handlungen gebe? und: *ob gewisse erlaubte Handlungen nicht-gleichgültig seien* oder: *ob es bestimmte Geseze für dieselbige gebe?* — diese beiden Fragen sind noch nicht so *untersucht*, als sie es wohl verdienen.

Ich will hier auf einige Stellen in den Kantischen Schriften aufmerksam machen. Relig. S. 9. 10.

„Es liegt der Sittenlehre überhaupt viel daran, keine moralische Mitteldinge, weder in Handlungen (adiaphora) noch in menschlichen Characteren, so lange es möglich ist, einzuräumen, weil bei einer solchen Doppelsinnigkeit alle Maximen Gefahr laufen, ihre Bestimmtheit und Festigkeit einzubüssen. — Zwischen einer bösen und guten Gesinnung (innerem Princip der Maximen) nach welcher auch die Moralität der Handlung beurtheilt werden muss, gibt es nichts Mittleres. Eine moralischgleichgültige Handlung würde eine bloss aus Naturgesezen erfolgende Handlung seyn, die also aufs sittliche Gesez, als Gesez der Freiheit, in gar keiner Beziehung steht; indem sie kein Factum ist und in Ansehung ihrer weder

Gebot, noch *Verbot*, noch auch *Erlaubniſs* (geſezliche *Befugniſs*) Statt findet". Tugendl. S. 52 f. „Phantaſtiſch-Tugendhaft kann der genannt werden, der keine in Anſehung der Moralität *gleichgültige Dinge* einräumt, und ſich alle ſeine Schritte und Tritte mit Pflichten, als mit Fuſsangeln beſtreut und es nicht gleichgültig findet, ob ich mich mit Fleiſch oder Fiſch, mit Bier oder Wein, wenn mir beides bekömmt, nähre; eine Micrologie, welche, wenn man ſie in die Lehre der Tugend aufnähme, die Herrſchaft derſelben zur Tyranney machen würde". In der Schrift: *Zum ewigen Frieden* werden bekanntlich gewiſſe *Präliminarartikel zum ewigen Frieden unter Staaten* vorgetragen. Dieſe Artikel ſind lauter *Verbotgeſeze*, nur daſs einige derſelben von der *ſtrengen* Art ſind und ſogleich auf *Abſchaffung* dringen, z. E. daſs man ſich im Kriege keine Feindſeeligkeiten erlaube, die das wechſelſeitige Zutrauen ein künftiger Friede unmöglich machen müſſen, als Meuchelmord, Giftmiſcherei u. ſ. w., andere aber ſind von der *weiten Art* (leges latae). Sie dringen zwar gleichfalls auf Abſchaffung vorhandener Gewohn-

wohnheiten, aber ſie *erlauben*, die Abſchaffung *aufzuſchieben*, ohne den Zweck ſelbſt aus den Augen zu verlieren. Sie erlauben die *Verzögerung*, damit der Zweck ſelbſt einmal deſto beſſer erreicht werden könne. Z. E. der Artikel: Es ſoll kein für ſich beſtehender Staat von einem andern Staate durch Erbung, Tauſch, Kauf, oder Schenkung erworben werden können. „Das Verbot betrift hier, ſagt Kant, nur die *Erwerbungsart*, die fernerhin nicht gelten ſoll, aber nicht den *Beſizſtand*, der, ob er zwar nicht den erforderlichen Rechtstitel hat, doch zu ſeiner Zeit (der putativen Erwerbung) nach der damaligen öffentlichen Meinung von allen Staaten für rechtmäſig gehalten wurde. — Die *Erlaubniſs* geht alſo auf den gegenwärtigen Beſizſtand, welcher im Ueberſchritte aus dem Naturzuſtande in den bürgerlichen, als ein, obwohl unrechtmäſiger, dennoch *ehrlicher Beſiz*, nach einem Erlaubniſsgeſeze des Naturrechts noch fernerhin fortdauern kann, obgleich ein putativer Beſiz, ſobald er als ein ſolcher erkannt worden, im Naturzuſtande, imgleichen eine ähnliche Erwerbungsart im nach-

maligen bürgerlichen verboten ist, welche Befugniſs des fortdauernden Besizes nicht Statt finden würde, wenn eine solche vermeintliche Erwerbung im bürgerlichen Zustande geschehen wäre; denn da würde er als Läsion sofort nach Entdekung seiner Unrechtmäſigkeit aufhören müssen". Zwischen diesen Stellen schienen Widersprüche obzuwalten. Nach der Einen gibt es moralische Adiaphora, nach der andern gibt es keine. Nach der einen ist das moralischgleichgültig, in Ansehung dessen weder Gebot, noch Verbot, *noch Erlaubniſs* Statt findet, nach der andern ist gerade das, was erlaubt ist, moralischgleichgültig. Endlich das Erlaubte scheint durch ein Erlaubniſsgesez mehr als erlaubt oder mehr als gleichgültig zu werden. Hiebei möchte folgendes zu bemerken seyn: 1. Es wird nirgends behauptet, daſs es überall keine moralischgleichgültige Handlungen gebe, sondern nur daſs es für die Moral wichtig sei, dergleichen, *so lange möglich*, keine einzuräumen. 2. Der Ausdruck: *moralisch-gleichgültig* hat eine doppelte Bedeutung. Man kann eine bloſs mechanische Handlung so nen-

nennen, die gar keine Beziehung auf Sittlichkeit hat, man kann aber auch eine Handlung ſo nennen, bei welcher das Bewuſstſeyn Statt findet, daſs ſie dem Sittengeſeze nicht widerſpreche, ohnerachtet ſie auch nicht durch daſſelbe geboten ſei. 3. Wenn ein Erlaubniſsgeſez in Anſehung des Erlaubten Statt findet, ſo hört die Handlung auf, gleichgültig zu ſeyn, aber nicht, erlaubt zu ſeyn. Das Geſez ſagt, die Handlung ſei jezt unter den obwaltenden Umſtänden erlaubt, ja räthlich, ob ſie gleich unter andern Umſtänden verboten ſeyn würde, und ob wir gleich dahin ſtreben ſollen, daſs das, was jezt erlaubt iſt, aufhören möge. Erlaubniſsgeſeze beziehen ſich immer auf Verbotgeſeze und die Vernunft ertheilt ſie, damit ihre Zwecke nicht übereilt, und am Ende deſto ſicherer erreicht werden mögen. Das Erlaubniſsgeſez beſchränkt das Verbotgeſez. Wo kein Erlaubniſsgeſez Statt findet, iſt das Erlaubte gleichgültig. 4. Es gibt Handlungen, die gleichgültig ſind, d. i. bei welchen es einerlei iſt, ob ich ſie oder eine andere Handlung wähle, durch welche derſelbe Zweck erreicht wird,

ob

ob ich ſie thue oder unterlaſſe, die weder geboten noch verboten ſind. Solche Handlungen ſind jedoch keine bloſs nach Naturgeſezen erfolgende Handlungen und in Anſehung der *Geſinnung* nichts weniger als gleichgültig. Sie ſtehen allerdings in einer Beziehung auf die Freiheit und ein gutes Gemüth wird auch in ſolchen Handlungen ſeine Achtung gegen das Sittengeſez dadurch beweiſen, daſs es ſie mit den Bewuſstſeyn verrichtet, es geſchehe nichts, was dem Sittengeſeze zuwider wäre, in welchem Falle es gerne die Handlung unterlaſſen würde.

§. 51.

Imperative. Hypothetiſche. Categoriſche.

Alle Imperative beziehen ſich auf einen Willen, der nicht nothwendig durchs Moralgeſez beſtimmt wird, ſondern, weil er auch durch Sinnlichkeit afficirt wird, dazu moraliſch genöthigt werden muſs. Alle drücken ein *Sollen*, nicht etwa bloſs ein *Dürfen* oder ein *Seyn* aus. Für den *Willen Gottes* gibt es keine Imperative, weil er von ſelbſt nothwendig immer mit dem Geſeze

ſeze übereinſtimmt. Jeder Imperativ ſezt eine Unvollkommenheit in dem Willen voraus und drükt das Verhältniſs objectiver Geſeze zu einer ſubjectiven Beſchaffenheit des Willens aus. Die Imperative ſind, wie die praktiſchen Regeln und Geſeze,

1. entweder *hypothetiſch*, *bedingt* d. i. ſie gebieten eine Handlung als nothwendig, um durch ſie als Mittel einen andern Zweck zu erreichen

 a) iſt dieſer Zweck bloſs ein *möglicher* Zweck, den nicht nothwendig jedes vernünftige Weſen *wirklich* hat, oder haben ſoll, ſo iſt der hypothetiſche Imperativ *problematiſch*, oder ein *Imperativ der Geſchiklichkeit* oder ein *techniſcher Imperativ.* Hieher gehören die praktiſchen Theile der Wiſſenſchaften und Künſte.

 b) iſt der Zweck ſo beſchaffen, daſs alle vernünftige Weſen ihn *wirklich haben* und haben *müſſen*, ſo iſt der Imperativ, welcher eine Handlung als nothwendiges Mittel zur Erreichung dieſes Zwecks gebietet, *aſſertoriſch*, und da

die

die *Glükseeligkeit* wirklich ein solcher Zweck ist und man die Geschiklichkeit in der Wahl zu seiner Glükseeligkeit, *Klugheit* nennen kann, so kann man diesen Imperativ auch *Imperativ der Klugheit*, oder einen *pragmatischen* nennen.

2. oder *categorisch*, *unbedingt*, wenn er eine Handlung unmittelbar, um ihrer selbst willen, nicht um erst einen andern Zweck durch sie zu erreichen, gebietet. Ein solcher Imperativ ist *moralisch*, er ist der Moral allein eigen. Er geht zwar auf Handlungen, aber nicht auf ihre Materie, sondern auf ihre *Form*.

Grundl. J. Metaphys. d. Sitten S. 37 ff. Rechtslehre S. XX f.

§. 52.

Höhere, niedrigere, gleiche Geseze. Grundsæze.

Ein Gesez ist *höher*, wenn ein anderes von ihm abgeleitet wird, *niedriger*, wenn es von einem andern abgeleitet wird, und gleich sind Geseze, wenn keiner dieser beiden Fälle bei ihnen eintritt. Ein Gesez, welchem alle andere Geseze untergeordnet

wären,

wären, und von welchem alle andere abgeleitet werden könnten, wäre das *höchste moralische Gesez* oder der *höchste moralische Grundsaz* oder das *Princip aller Moral.* Was von Gesezen gesagt ist, gilt auch von Geboten oder Imperativen.

§. 53.

Was ist unter einem höchsten moralischen Grundsaze zu verstehen?

Ein höchster moralischer Grundsaz müsste alle andere moralische Geseze in sich fassen, und die Handlungsart ausdrücken, die nothwendig für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens gelten soll. Er darf also nicht aus den besondern Eigenschaften und Anlagen der menschlichen Natur hergenommen seyn, und noch weniger aus den besondern Eigenschaften einzelner Menschen. Er darf nicht abwechselnd und veränderlich, nicht zufällig, nicht bedingt seyn, denn in allen diesen Fällen wäre er nicht der *höchste* Grundsaz. Er darf aber auch nicht so beschaffen seyn, dass ihn Menschen nicht fassen und anwenden können, vielmehr wird er sich ohne Zweifel, wenn ein solcher vorhan-

handen ist, schon in den Urtheilen der gemeinen Menschenvernunft offenbaren.

Vergl. Grundl. zur Metaph. der Sitten S. 59 f.

§. 54.

Materiale und formale Grundsæze.

Praktische Grundsäze sind *material*, wenn sie von dem *Objecte*, der *Materie* des Wollens und Handelns ausgehen, auf der Beschaffenheit der Gegenstände, ihrem Verhältnisse zu unserer sinnlichen Natur und unsern Neigungen, auf unserer besondern Natur und Neigung beruhen. Sie schreiben uns eine gewisse Handlungsart vor, um dadurch gewisse sinnliche Zwecke zu erreichen. Sie sind also empirisch, veränderlich, bedingt, hängen von den Folgen der Handlungen ab, und entsprechen also den Forderungen an einen höchsten Grundsaz der Moral nicht. Man kann übrigens zweierlei Gattungen materialer Principien unterscheiden

1. solche, die schon ihrem ersten Ursprunge nach offenbar empirisch sind, auf Erfahrung und Gefühl beruhen. Hieher gehören

ren die Principe *der Erziehung* und der *bürgerlichen Verfaſſung*, des *phyſiſchen Gefühls* oder der *Glükſeeligkeit* und des *moraliſchen Gefühls.* Die beiden erſten kann man *äuſſere*, die beiden andern *innere* nennen, alle vier zuſammengenommen aber *ſubjective materiale Principien.*

2. Solche, die zwar urſprünglich dem Begriffe nach aus der *Vernunft* herſtammen, aber doch dem Willen eine *Materie*, ein *Object* vorhalten, durch welches er beſtimmt werden ſoll, ehe er durch eine reine praktiſche Regel beſtimmt wird, und in der weitern Erklärung ſich auf das Princip der *Glükſeeligkeit* reduciren. Hieher gehört das *Princip der Vollkommenheit* und *das des Willens Gottes.* Das erſte iſt ein *inneres*, das andere ein *äuſſeres*, beide kann man *objective materiale Principe* nennen.

Formale Grundſäze wären ſolche, welche nicht nur aus der Vernunft, dem Begriffe nach herſtammen, ſondern auch die Regel und den Beſtimmungsgrund für den Willen

 aus

aus der Vernunft hernehmen. Sie drücken bloſs die *Form* der *Handlung* und *die Verbindlichkeit zu derſelben überhaupt* aus. Sie hängen nicht von *Objecten*, nicht von der *Sinnlichkeit*, nicht von den *Folgen* der Handlungen ab, ſie ſind reinvernünftig, nothwendig, abſolut. *Formale Grundſäze* werden dadurch *nicht material*, daſs ſie auf gewiſſe Objecte angewandt werden, und ein *materialer Grundſaz* kann ſehr richtig ſeyn, wenn er nicht *höchſter Grundſaz* ſeyn ſoll, ſondern einem formalen Grundſaze untergeordnet wird. Wirklich enthalten alle materiale Principe etwas Wahres und Vernunftmäſsiges, und es iſt ein groſser Irrthum, wenn man ihnen alle Wahrheit abſpricht, weil ſie nicht zu höchſten Moralprincipien taugen. Der höchſte Grundſaz der Moral ſcheint nach dem bisherigen nur formal ſeyn zu können. *Gemiſchte Grundſäze* als eine beſondere, von den bisher angeführten verſchiedene Gattung ſind ein Unding.

Vergl. Krit. der prakt. Vern. S. 38 - 48. Grundleg. S. 64.

§. 55.

Ist aber ein höchster Grundsaz für die Moral überhaupt und insbesondere die christliche nothwendig?

In keinem Theile der Erkenntniſs bemerkt man ſo ſehr das Streben des menſchlichen, ſelbſt des gemeinen, Verſtandes nach Principien, als in der moraliſchen Faſt alle Moralphiloſophen haben dergleichen aufgeſtellt, und faſt jeder Menſch hat einen gewiſſen allgemeinen Maasſtab, nach welchem er die Sittlichkeit eigener und fremder Handlungen beurtheilt. Jede Summe von Kenntniſſen wird überhaupt nur in dem Grade gewiſs, ſicher und zuſammenhängend, in welchem in ihr Einheit vorhanden iſt und dieſe Einheit wird am beſten durch Ein gemeinſchaftliches höchſtes Princip erhalten. Ein ſolches Princip iſt in der Moral deſto wichtiger, da dieſe Wiſſenſchaft andere an Wichtigkeit übertrift, und da hier das höchſte Princip der Wiſſenſchaft zugleich das Princip tugendhäfter Geſinnungen und Handlungen iſt.

Die chriſtliche Moral inſofern ſie populäre und angewandte Tugendlehre iſt, be-

darf freilich keines ausdrüklich, und mit wissenschaftlicher Genauigkeit bestimmten Princips, aber da ihr Zweck auf die gesammte Menschheit geht und sie es auf allgemeine Veredlung anlegt, so ist es wichtig und nothwendig, dass sie eine Festigkeit und Einheit durch Ein Princip erhalte, wodurch jener Zweck allein erreicht werden kann.

§. 56.

Ob Jesus selbst oder seine Apostel ein höchstes Princip der christlichen Moral angegeben haben?

Wahrscheinlich ist dies eben nicht, weil sie die Moral nicht als Wissenschaft vortrugen, aber auch nicht unmöglich, weil die Moral selbst in ihren höchsten Principien eines sehr populären Vortrags fähig ist. Wirklich ist es häufig behauptet worden, dass Jesus das höchste Princip seiner Moral ausdrüklich angegeben habe, nur haben es die eine da, die andere dort gesucht.

1. Einige behaupteten, dieses Princip laute so: *Beobachte den Willen Gottes.* Wirklich hat dies grossen Schein. Die, welche den Willen Gottes thun, werden allein

für würdige Glieder des Reichs Jesu ausgegeben Math. 7, 21. Der Wille Gottes wird als der Erkenntnisgrund des Moralgesezes beschrieben Joh. 5, 17. 19. 30. Die Gebote Gottes sind moralisch, und jede Ausübung der Tugend ist Erfüllung derselben 1. Joh. 3, 9. 10. 7. Die Lehre Jesu enthält den erklärten Willen Gottes Joh. 3, 15. 1. Joh. 3, 23. 4, 2. 3. 10. 5, 5. 20. Diesen Willen sollen wir erforschen Röm. 12, 2. Und der Christ muss ihm, nicht aber seinen Begierden folgen 1. Petr. 4, 1. 3. Vergl. noch Ephes. 5, 10. 17. 6, 7. 1. Thess. 4, 3. 5, 18.

Gewissermasen sollte auch wirklich der Wille Gottes das Princip der christlichen Moral für seine Zeitgenossen seyn. Jesus gibt sich für einen inspirirten Lehrer aus, und leitet seine ganze Lehre von Gott ab — dies sollte für seine jüdischen Zeitgenossen der Grund des Glaubens an seine Moralgeseze und der Befolgung derselbigen seyn. Daraus folgt aber nicht, dass der Wille Gottes überhaupt und für jedermann das höchste wissen-

ſchaftliche Princip der chriſtlichen Moral ſeyn ſollte, und, indem Jeſus nur lauter ſolche Geſeze gab, die ſich entweder jeder durch ſeine Vernunft geben kann, oder die wenigſtens mit der Vernunft übereinſtimmend ſind, ſo erkennt er dadurch ſelbſt an, daſs es etwas Höheres gibt, durch welches ſelbſt der göttliche Wille erſt gut und für uns verbindlich wird.

2. Andere: „*Liebe Gott deinen Herrn von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüthe und aus allen Kräften und deinen Nächſten als dich ſelbſt*". Math. 22, 24 - 40. Marc. 12, 28 - 34. Luc. 10, 25 - 37. 11, 87 ff. Math. 23, 25 ff. Gal. 5, 13 - 15. 6, 2. Röm. 13, 8 - 10. 1. Tim. 1, 5. Col. 3, 14. 1. Cor. 13. Dieſes Geſez wird das erſte und vornehmſte Geſez, die Summe aller Geſeze, und ſeine Befolgung die Erfüllung des ganzen Geſezes genannt. Uebrigens will Jeſus zunächſt nur das vornehmſte unter den *Moſaiſchen* Geſezen bezeichnen. 5. Moſ. 6, 4. 5. 2. 3. 3. Moſ. 19, 11. 18. wiewohl er dies Geſez allerdings billiget und

auch in ſeine Moral aufnimmt. Die Apoſtel reden in den angeführten Stellen nur vom Geſeze der Liebe gegen den Nächſten, und zwar eben ſo, wie Jeſus vom Gebote der Liebe gegen Gott redet. Jeſus und die Apoſtel betrachten dieſe beiden Gebote als ſich gleich an Wichtigkeit und Rang. Eine beſondere Veranlaſſung für Jeſus, das Gebot der Nächſtenliebe ſo hoch und wichtig zu machen, war der Nationalſtolz der Juden, und für die Apoſtel die Uneinigkeit zwiſchen Juden- und Heidenchriſten. Schon dieſe Umſtände zeigen, daſs das Gebot der Liebe Gottes und des Nächſten, nicht einmal zum höchſten Grundſaze der chriſtlichen Moral überhaupt beſtimmt war. Umſonſt beruft man ſich darauf, daſs doch in dieſem Grundſaze alle mögliche Gattungen von Pflichten genannt worden und ſelbſt von dem Verhältniſſe der Nächſtenliebe, Gottesliebe und Selbſtliebe die Rede ſei: denn dies heiſst neue philoſophiſche Begriffe in einen alten populären Sittenſpruch hineintragen. Wenn beſtimmt werden ſoll, was unter der Liebe Gottes und des Nächſten

hier zu verſtehen ſei, ſo muſs man die Fragen, was Moſes, und was Jeſus darunter verſtanden haben, und was etwa nach reinen philoſophiſchen Begriffen darunter verſtanden werden müſſe, wohl von einander unterſcheiden. Die zweite Frage gehört eigentlich allein hieher, hängt aber zum Theil von der erſten ab. *Liebe Gottes* iſt Verehrung Gottes, ſowohl in der Empfindung als durch Thaten, die ſeinem Willen gemäſs ſind, Hochachtung gegen Gott als Geſezgeber, Dankbarkeit und Zuneigung gegen ihn als Wohlthäter und als Belohner des Guten. Sie wird im A. T. der Liebe zu den Gözen entgegengeſezt und lauft im N. T. parallel mit der Liebe zu Jeſus Joh. 14, 15. 21. 23. 24. 15, 10. 14. 1. Joh. 2, 3-5. *Liebe zum Nächſten* iſt das Beſtreben, ſein Wohl auf alle Weiſe zu befördern, und eine mit Achtung verbundene Zuneigung zu ihm Math. 5, 44 ff. 1. Joh. 3, 16-18. Jakob. 2, 15. 16. Es wird keine bloſs *pathologiſche*, aber auch keine bloſs *praktiſche Liebe* geboten, ſondern eine vernünftige, achtungsvolle Liebe

der

der Empfindung, verbunden mit einer Liebe der That. Einen andern *wie ſich ſelbſt lieben*, heiſst aber im populären Sprachgebrauch nicht mehr und nicht weniger als ihn *herzlich*, *aufrichtig lieben*. Was *Kant* in der *Kritik der praktiſchen Vernunft* S. 147 ff. (vergl. Grundl. S. 13.) über dies Gebot philoſophirt, iſt dem bibliſchen Sprachgebrauche und einer geſunden Exegeſe nicht gemäſs. Auch iſt es nicht einmal ohne Einſchränkung richtig, daſs Liebe als Empfindung nicht geboten werden könne. Zum höchſten Principe der Moral Jeſu taugt in keinem Falle das Gebot der Gottes- und Nächſtenliebe, ſo wenig als es dazu beſtimmt war. Es enthält *zwei allgemeine Grundſäze* und ſagt *zugleich aus*, *daſs beide gleich wichtig ſein.*

3. „*Was ihr wollt daſs euch die Leute thun ſollen*, *das thut ihr ihnen auch*“ Math. 7, 12. Luc. 6, 31. „Das iſt *das Geſez und die Propheten*“ ſagt Jeſus von dieſem Grundſaze, welches eben ſo viel iſt „als: *das iſt das Wichtigſte im A. T.* Er ur-

 theilt

theilt alſo von dieſem Grundſaze eben ſo, wie von dem Grundſaze der Liebe Gottes und des Nächſten, und man ſieht wohl, daſs er überhaupt die im A. T. enthaltene allgemeine moraliſche Grundſäze, für das Wichtigſte in ſeinem ganzen Inhalte erklären will, um dadurch ſeiner Moral deſto mehr Eingang bei den Juden zu verſchaffen, woraus denn von ſelbſt hervorgeht, daſs er mit dieſem Grundſaz keinen höchſten Grundſaz ſeiner Moral feſtſezen wollte. Was den Werth dieſes Grundſazes an ſich betrifft, ſo geht er nicht auf alle Pflichten, ſondern bloſs auf *Socialpflichten*, iſt jedoch unmittelbar von dem Grundſaze abgeleitet, daſs Moralgeſeze allgemein ſeyn müſſen, und je nachdem man das *Wollen* in demſelben von einem *ſinnlichen* oder *vernünftigen* Wollen verſteht, ſo iſt er in Anſehung der Socialpflichten entweder ſehr unzureichend (ſ. Grundlegung zur Met. d. Sitt. S. 68) oder ſehr wahr und befriedigend (ſ. *I. W. Schmid* chriſtl. Moral wiſſenſch. bearbeitet 1. Band S. 505 f.).

4.

4. „*Seid vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist*“ Math. 5, 48. Nach dem Zusammenhange geht dieser Ausspruch eigentlich darauf, dass man insofern Gottes Vollkommenheit nachahmen solle, als er nicht nur seinen Freunden, sondern auch seinen Feinden, den Bösen, Gutes erweise. Es liegt also nicht einmal in dieser Stelle der allgemeine und reine Begriff der Vollkommenheit, welcher wir nachstreben sollen, und welche man diesem Ausspruche gewöhnlich unterzuschieben pflegt. Uebrigens liegt das Gebot, dass wir der *Heiligkeit Gottes* nachstreben sollen, allerdings in vielen andern Stellen des N. T. unter verschiedenen Formen und Ausdrücken, und gehört zu den schönsten Zügen, und gewissermasen zu den unterscheidenden Charaktere der christlichen Moral. Uebrigens wird dieser Grundsaz weder im N. T. für den höchsten in der Moral Jesu ausgegeben, noch taugt er zu einem höchsten moralischen Grundsaz überhaupt, wie sich in der Folge zeigen wird. Noch weniger kann

5. der Grundſaz: „*Ahme das Beiſpiel Jeſu nach*“ als der höchſte in ſeiner Moral betrachtet werden, ſo oft er auch im N. T. vorkömmt Joh. 13, 15. 34. 15, 12. 1. Joh. 2, 6. 3, 16. 1. Petr. 2, 21-25. 3, 18. Phil. 2, 5 ff. und ſo wichtig auch dieſer Grundſaz für Chriſten iſt: denn dieſer Grundſaz iſt viel zu eingeſchränkt und niedrig, um alle die Pflichten zu befaſſen, die ſonſt im N. T. eingeſchärft werden, und die reine, freie Sittlichkeit hervorzubringen, welche Jeſus und die Apoſtel nicht ſelten gebieten.

Wenn aber auch ein höchſtes Princip der chriſtlichen Moral im N. T. nicht ausdrüklich angegeben wäre, ſo könnte es doch vielleicht ein ſolches geben, auf welches ſich ſtillſchweigend alle moraliſche Belehrungen Jeſu und der Apoſtel bezögen, und ein ſolches Princip müſste *philoſophiſch* von uns aufgeſucht werden.

§. 57.

Princip der Glükseeligkeit.

Es ist eine der allerwichtigsten Fragen in der ganzen Moral, ob dies Princip das höchste in derselben sei: denn ihre ganze Reinheit hängt davon ab und alle andere materiale Principien reduciren sich zulezt auf dieses. Auch geschieht es nur gar zu leicht, dass man sogar sich selbst, in Ansehung dieses Princips misversteht. Nach diesem Princip nun ist alles gut, was mich glüklich macht, was mir jedesmal die meiste, dauerhafteste und stärkste angenehme Empfindungen zugleich verschaft. Die Tugend ist ein weises Bestreben nach Glükseeligkeit, eine weise Befriedigung der Selbstliebe. Durch Empfindung, nicht durch Vernunft, erkennen wir, was recht oder unrecht ist, und die Vernunft ist uns bloss gegeben, um die Mittel zur Glükseeligkeit geschikt zu wählen. Dieses Princip aber kann unmöglich das höchste Moralprincip seyn: denn 1. die Begriffe von Glükseeligkeit sind sowohl bei verschiedenen Menschen, als auch bei denselbigen Menschen zu verschiedenen Zeiten gar

gar ſehr verſchieden, obgleich alle zu allen Zeiten das Bedürfniſs der Glükſeeligkeit überhaupt haben. (vergl. Kritik der pr. Vern. S. 45 f.) 2. Bei dieſem Princip iſt, wenn auch alle in Anſehung deſſen, was ſie glüklich macht, jederzeit übereinſtimmten, der Beſtimmungsgrund des Willens doch immer nur empiriſch und ſubjectiv-nicht ocjectiv-gültig, es beſchränkt alſo die Freiheit des Willens, es kann keine reine, nothwendige und allgemeine Regeln des Verhaltens an die Hand geben vergl. (a. a. O. S. 49 f. S. 60 ff.) 3. Wenn dies Princip allgemein in der Befolgung würde, ſo würde es ſich ſelbſt aufheben, indem unzähligemale der eine ſeine Glükſeeligkeit nur auf Koſten des andern befördern kann (a. a. O. S. 50 f.) 4. Dies Princip überſteigt unſere Kräfte: denn wir wiſſen eigentlich nie mit Gewisheit zu beſtimmen, welche Art zu handeln, uns jedesmal am glüklichſten izt und in Zukunft machen werde, daher auch die Imperative der Klugheit eigentlich niemals praktiſch-nothwendig *gebieten*, ſondern bloſs *anrathen*. Der Begriff der Glükſeeligkeit iſt ein unbeſtimmtes *Ideal der Phantaſie*,

und

und auch der klügſte weiſs nicht beſtimmt, was er eigentlich darunter wolle. (Vergl. Grundleg. S. 46 47. Krit. d. pr. V. S. 64.) 5. Wenn auch in dieſem Principe bloſs von einer *moraliſchen Glükſeeligkeit*, von der Seelenruhe und Selbſtzufriedenheit die Rede ſeyn ſoll, die aus dem Bewuſstſeyn der Pflichtübung entſpringt, ſo muſs natürlich doch auch in dieſem Falle ſchon vorher beſtimmt ſeyn, *was Pflicht ſei*, auch wenn der Menſch dieſe bloſs deswegen ausüben wollte, weil er dadurch glüklich wird. Die *reine moraliſche Luſt* kann ohnehin nur empfunden werden, wenn das Geſez vorher den Willen beſtimmt hat, und iſt dadurch von der *pathologiſchen* verſchieden. Die *Beſtimmung des Willens durchs Geſez* und das *Thun* iſt von dem was man *empfindet*, ſehr verſchieden (a. a. O. S. 209 f. Tugendlehre S. VII f. Vorr.) ſo daſs ſelbſt die Neigung des Temperaments zum Guten, z. E. Sympathie noch nicht für Tugend gehalten werden kann, ſondern ihr vielmehr entgegen iſt. 6. Ueberhaupt ſind Sittlichkeit und Glükſeeligkeit ſowohl in den Begriffen von einander verſchieden, als auch im Leben ſelbſt oft von ein-

einander getrennt. Man kann ſeine Glük-ſeeligkeit aufs beſte befördern und doch ein nichtswürdiger; man kann unglüklich und doch achtungswürdig ſeyn. Man wird durch Aufopferung oft moraliſch am gröſten. Wenn wir unſern Vortheil nicht gehörig befördert haben, ſo können wir uns über uns ſelbſt *ärgern*, wenn wir aber ſchlecht gehandelt haben, ſo *verachten* wir uns. Wenn wir ſchlecht gehandelt haben, fühlen wir uns *ſtrafwürdig*, auch wenn die Strafe noch gar nicht erfolgt iſt, oder auch nie erfolgen ſollte. Wenn es bloſs darauf ankäme, daſs man glüklich werden will, ſo würde der Tugendhafte und Laſterhafte aus Einem Principe handeln. 7. Wenn auch allein oder vorzüglich von der ewigen Glükſeelig-keit in dem Principe die Rede ſeyn ſoll, ſo wird doch dadurch das Weſen deſſelben nicht verändert, aber es wird noch unbrauch-barer, indem wir die Folgen unſerer Hand-lungen in dieſem Leben noch einigermaſen berechnen können, von den Belohnungen einer andern Welt aber nichts verſtehen, als daſs überhaupt die Tugend ſie davontragen wird. Dies Princip iſt alſo in allen ſeinen

For-

Formen nicht nur unnüz und unbrauchbar, ſondern auch tödlich für die reine Sittlichkeit. Nur muſs dies nicht ſo verſtanden werden, als wenn wir überhaupt auf die Folgen unſerer Handlungen keine Rükſicht nehmen dürften, als wenn uns die Pflicht verböte, unſere Glükſeeligkeit zu befördern; als wenn die Tugend nicht ſchon hienieden im Durchſchnitte uns ein Glück gewährte, welches uns ſonſt nichts gewährt; als wenn Glükſeeligkeit nicht zur Tugend gehörte, und nicht ihr ewiger ſicherer Lohn wäre. Davon bei den Selbſtpflichten.

§. 58.

Princip der Vollkommenheit.

Dies Princip wird im verſchiedenen Sinne und in verſchiedener Ausdehnung genommen. Wenn es aber nicht mit andern Principien vermiſcht werden, und etwas Eigenthümliches behalten ſoll, ſo muſs es folgenden Sinn haben: „*Mache dich zu ſo viel Zwecken als immer möglich iſt, tauglich, bilde alle deine Kräfte ſo viel möglich und harmoniſch aus, erwirb dir ſo viel mög-*

lich Geschiklichkeiten und Fertigkeiten zur Erreichung gewisser Zwecke". Ein vortreflicher Grundsaz, nur kein höchster Grundsaz der Moral: denn 1. er ist *material*, obgleich der Begriff der Vollkommenheit aus der Vernunft herstammt, er sezt gegebene Zwecke voraus, in Ansehung derer der Begriff der Vollkommenheit erst den Willen bestimmt und durch deren Erreichung wir erst vollkommen werden. 2. Es übersteigt unsere Kräfte, jedesmal zu bestimmen, welche Art zu denken und zu handeln nun unsere Vollkommenheit am meisten erhöhen werde. 3. Er unterscheidet nicht zwischen physischer und moralischer Vollkommenheit, er sezt entweder beide in eine Reihe, und verfälscht die Sittlichkeit, oder, wenn er bloss auf moralische Vollkommenheit gehen soll, so läst er die Frage übrig: worinn dann diese Vollkommenheit bestehe? 4. Er gibt keine bestimmte Regel für die Anordnung der Zwecke an, er sagt nicht, *wie* wir die unzähligen Zwecke, deren wir fähig sind, unterordnen, harmonisch machen sollen, und welches unter allen Zwecken unser höchster Zweck seyn soll? 5. Er läst die Nachfrage

frage übrig: warum wir dann unſere Vollkommenheit befördern ſollen, und weiſs ſie höchſtens durch Berufung auf einen *Naturtrieb* oder das Bedürfniſs der *Glükſeeligkeit* zu beantworten. 6. Die Pflichten gegen andere Menſchen laſſen ſich nicht conſequent daraus herleiten. 7. Er paſst nicht auf Gott. Der Werth des Grundſazes wird bei den Pflichten der Selbſtvervollkommnung beſtimmt werden.

Ausführlich habe ich kürzlich dieſen Grundſaz geprüft in meinen *Beiträgen zur Philoſophie und Geſchichte der Religion und Sittenlehre überhaupt und der verſchiedenen Glaubensarten und Kirchen insbeſondere* IV. Band S. 83 ff.

§. 59.

Grundſaz des allgemeinen Beſten.

„*Befördere das allgemeine Beſte, das Wohl des Ganzen*“. 1. Dieſes Princip beſtimmt den Werth der Handlungen bloſs nach dem Grade der Ausdehnung ihrer angenehmen Folgen, iſt alſo material und empiriſch, und verkennt den innern Werth der Tugend, indem die niedrigſte Handlung für viele nüzlich und angenehm, und die beſten

Handlungen für viele ſchädlich ſeyn können. 2. Es ſezt eine Kenntniſs des allgemeinen Beſten voraus, die wir nicht beſizen und nicht erwerben können, 3. es läſst die Frage übrig, warum wir das allgemeine Beſte befördern ſollen, und leitet ſo am Ende entweder auf ein höheres Vernunftprincip oder das Princip der Selbſtliebe zurük 4. es paſst nicht einmal für alle Menſchen, zu geſchweige für alle vernünftige Weſen. Der Gebrauch, welcher von Deſpoten, bei politiſchen Revolutionen, von Pädagogen und von geheimen Orden oft von dieſem Principe gemacht worden iſt, iſt ſehr traurig.

§. 60.

Princip des Willens Gottes.

„*Beobachte den Willen Gottes. Aus ihm kannſt du allein erkennen, was Pflicht ſei und er enthält immer den Grund zu jeder Verbindlichkeit*". 1. Dies Princip iſt an ſich ohne Inhalt und Sinn, wir müſſen erſt anders woher erfahren, was Gottes Wille ſei, 2. es beſchränkt Freiheit, Selbſtgeſezgebung und reine Sittlichkeit. 3. Wenn der Wille

Got-

Gottes aus einer besondern Offenbarung erkannt werden soll, so werden gewisse moralische Begriffe bei uns schon vorausgesezt, nach deren Anleitung wir in einer Offenbarung den Willen Gottes erkennen; soll er aus unserer Vernunft erkannt werden, so erklären wir eigentlich umgekehrt das für den Willen Gottes, was unsere Vernunft uns gebietet, soll er aus der Natur erkannt werden, so kommen wir eigentlich auf das Princip der Selbstliebe zurük. 4. Wenn ein Grund der Verbindlichkeit des göttlichen Willens angegeben werden soll, so kommt man nothwendig entweder auf ein reines Vernunftprincip oder auf das Glükseeligkeitsprincip zurück.

§. 61.

Princip des moralischen Gefühls.

Der Ausdruck: *moralisches Gefühl* wird in mehr als Einem Sinne gebraucht und daher ist oft Verirrung entstanden. Bald versteht man darunter die *Achtung fürs Sittengesez*, bald *die Empfänglichkeit für diese Achtung*, bald einen *besondern Sinn, das Gute und Böse, und jenes mit-*

 tel-

telbar oder unmittelbar durch Zufriedenheit, dieſes durch den Schmerz zu empſinden. Im lezten Sinne muſs der Ausdruck hier genommen werden. Aber der Grundſaz: „*Folge deinem moraliſchen Gefühle*“ iſt 1. material, empiriſch 2. es findet dabei eine Täuſchung Statt, indem er Begriffe von Pflicht, von Recht und Unrecht vorausſezt, ohne welche weder Zufriedenheit noch Unruhe empfunden werden kann; ja ſelbſt einen gewiſſen Grad moraliſcher Cultur ſezt es ſchon voraus, um ſich von dieſem Gefühle nur eine Vorſtellung machen zu können. 3. *Geſez*, *Pflicht* können nicht empfunden, ſondern nur durch Vernunft gedacht werden. 4. Das Gefühl überhaupt iſt abwechslend und veränderlich und kann alſo keine ſichere und feſte Moralgeſeze an die Hand geben. 5. Sympathie, natürliche Gutherzigkeit, Wohlwollen ſind an ſich noch gar keine Principe guter vernünftiger Handlungen, vielmehr oft des Gegentheils. Von der Pflicht, das moraliſche Gefühl zu cultiviren, anderswo.

Vergl. Kritik der prakt. Vern. S. 67. 68. 128 ff. 133. 135. 142. Tugendlehre S. 35 ff. Grundleg. S. 122.

§. 62.

Grundsaz der bürgerlichen Verfassung und der Erziehung.

Die beiden Grundsäze: „*daſs wir nur das thun sollen, was das Wohl des Staats befördert, in welchem wir leben*" oder „*wozu wir erzogen und gewohnt sind*" sind gar zu offenbar, allen, auch den gemeinsten Begriffen von Sittlichkeit zuwider, und leiten zu deutlich auf den moralischen Skepticismus, als daſs sie einer besondern Widerlegung bedürften.

§. 63.

Das Gemeinschaftliche aller bisher angeführten und geprüften Grundsæze.

Alle bisher angeführten und geprüften angeblichen höchsten Grundsäze sind *material*, wie sie denn alle *mögliche* materiale Grundsäze begreifen, alle stehen zulezt unter dem *Grundsaze der Selbstliebe*, weil sie alle zulezt den Willen bloſs durch Gefühle bestimmen, alle sind *empirisch*, keines reicht hin, streng allgemeine praktische Regeln an die Hand zu geben, alle führen eine *Heteronomie* der Willkühr ein und zerstören ihre *Avtonomie*, also die Sittlichkeit, d. i.

ſie machen den Willen von andern Geſezen, als ſeinen eigenen, von Naturgeſezen und Neigungen, abhängig, die meiſten überſteigen die Kräfte des Menſchen, oder taugen nicht für alle vernünftige Weſen, alle enthalten aber auch *etwas Wahres und Vernunftmäſiges*, wenn ſie als ſubordinirte Grundſäze gedacht werden.

Vergl. die Analytik der reinen praktiſchen Vernunft im 1. Hauptſtücke.

§. 64.

Princip der reinen Vernunft.

Nach dem Bisherigen gibt es entweder gar kein höchſtes moraliſches Princip und gar keine feſte und ſichere Lebensregeln, oder jenes Princip *muſs à priori in unſrer Vernunft liegen.* Wenn kein materiales Princip zur Begründung einer Moral, ſelbſt nach den Begriffen der gemeinen Menſchenvernunft hinreicht, ſo gibt es entweder gar kein höchſtes moraliſches Princip, oder es kann bloſs *formal* ſeyn. Wenn es bloſs *formal ſeyn* kann, ſo kann es nicht die *Materie der Handlungen*, ſondern bloſs die

Form

Form derselben, die *Handlungsweise* bestimmen, die bei jedem Objecte der Handlungen vorkommen soll. Wenn der *Werth der Handlungen* nicht in den *Wirkungen* liegt, die dadurch hervorgebracht oder davon erwartet werden; diese Wirkungen mögen sich nun auf den Handelnden einschränken oder weiter ausdehnen, so muss er, wenn es irgend einen solchen gibt, in einem *innerem Principe des Willens* liegen. Wenn man den Willen von allen fremden, äusserlichen Antrieben entblöst, wenn man ihm alle Bestimmungsgründe wegnimt, die aus den Objecten, aus Gefühlen und Neigungen hergenommen sind, so bleibt nur noch die reine *Vernunft* als Bestimmungsgrund desselben übrig. Wenn gefragt wird: *welches die höchste allgemeine Regel unsers Verhaltens, das Gesez aller Geseze* sey, und dieses Gesez schlechterdings nicht aus der Materie des Wollens hergenommen werden kann, sondern schon da ist, ehe eine solche Materie vorhanden ist, so bleibt nur noch *die allgemeine Gesezmäsigkeit überhaupt* übrig, welche etwas allen einzelnen Gesezen Gemeinschaftliches ist, welche dem Willen

zum Princip dienen ſoll. Der Grundſaz, welcher gebietet, rein *vernünftig* oder nach *allgemeinen Geſezen zu handeln*, hat keinen der Fehler an ſich, welchen wir an den materialen Grundſäzen bemerkt haben (§. 63) aber alle Eigenſchaften die ein höchſter Grundſaz der Moral an ſich haben muſs (§. 53). Auch kömmt er in den Urtheilen der gemeinen moraliſchen Menſchenvernunft unzähligemale vor. Es iſt in Vorleſungen nüzlich, dies ſogleich vor der näheren Entwiklung dieſes Grundſazes durch Beiſpiele zu erläutern (Vergl. Grundleg. S. 17 - 20). Das höchſte moraliſche Princip beſtimmt ſich aus dem Begriffe eines ſolchen Princips ſelbſt. Ein ſolches Princip iſt ein categoriſcher Imperativ (§. 51) der keine Bedingung, unter welcher ich etwas thun ſoll, vorausſezt, ſondern ſchlechthin gebietet, und auſſer dem Begriffe eines *Geſezes* durchaus nichts enthält, als daſs dies *Geſez nothwendig von mir und allen vernünftigen Weſen beobachtet* werden ſolle. Die *Allgemeinheit des Geſezes* wäre alſo das höchſte moraliſche Princip. Dies Princip hat man *in dreiverſchiedenen Formeln* ausgedrückt, welche

be-

besonders erläutert werden müssen, weil es überflüssig scheinen kann, es auf dreierlei Art auszudrüken, weil der Sinn dieser Formeln oft misverstanden wird, weil endlich manchen die Identität dieser drei Formeln in Ansehung des Sinnes zweifelhaft seyn könnte. In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* S. 52 ff. werden die Formeln so ausgedrukt: 1. *Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesez werde* oder: *Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesez werden sollte.* 2. *Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel, brauchest.* 3. *Handle so, dass dein Wille durch seine Maxime sich zugleich als allgemein gesezgebend betrachten könne.* In der Krit. d. pr. V. S. 54 ist folgende Formel gewählt: *Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesezgebung gelten kann* und in der Einleitung in die Metaph. der Sitten überh. S. XXV. und Tugendl. S. 18.

Handle

Handle nach einer Maxime, die zugleich als allgemeines Gesez gelten kann. Zur Erläuterueg dieser Formeln kann hier in der Kürze nur folgendes beigebracht werden: 1. deutlich beziehen sich diese drei Formeln auf die Idee einer *allgemeinen Gesezgebung*, welche in derselben aus einem *dreifachen Gesichtspunct* betrachtet wird. 2. Es ist in Formeln von *Maximen* die Rede, nach welchen man handeln soll. Maximen sind subjective Regeln des Verhaltens. Es ist sehr natürlich, dass wir, um recht zu handeln, nach gewissen Regeln handeln müssen, die wir uns für unser Verhalten machen, aber eben so natürlich, dass wir diese Regeln so einrichten, dass sie zugleich als allgemeine Regeln für alle Handlungen und alle vernünftige Wesen gedacht werden können. „Deine Handlungen musst du zuerst nach ihrem subjectiven Grundsaze betrachten: ob aber dieser Grundsaz auch objectiv gültig sei, kannst du nur daran erkennen, dass, weil deine Vernunft ihn der Probe unterwirft, durch derselben sich zugleich als allgemein gesezgebend zu denken, er sich zu einer solchen allgemeinen Gesezgebung quali-

lifi-

lificire" (Kant Rechtslehre S. XXV). Auch die dritte Formel, bezieht ſich auf eine Maxime des Zwecks. 3. In der erſten Formel wird die *allgemeine Geſezgebung* in Anſehung der *Regel des Verhaltens* betrachtet, die vernünftige Weſen daraus hernehmen ſollen; in der zweiten Formel in Anſehung des *Zwecks*, den ſie bei ihren Handlungen haben ſollen; in der dritten in Anſehung der *Uebereinſtimmung*, welchen die allgemeine Geſezgebung unter allen vernünftigen Weſen bewirkt. 4. Es verſteht ſich von ſelbſt, daſs ſich alle dieſe Formeln noch auf andere Art ausdrüken laſſen, und es iſt gut, daſs dies geſchehe, weil ſie ſo allgemeiner deutlich werden, es kann auch leicht geſchehen, ſobald man ſie richtig verſtanden, und den Geiſt der reinen Lehre von der Sittlichkeit richtig gefaſst hat. 5. Die erſte Formel iſt ſchon auf zweierlei Art ausgedrükt. Die Maxime, nach welcher ich handle, ſoll ſo beſchaffen ſeyn, daſs ich ihre Allgemeinheit als Geſez für alle vernünftige Weſen wollen kann. Was ich als nothwendige Regel des Verhaltens für mich erkenne, muſs ich als ſolche auch für andere

er-

erkennen und umgekehrt. Was gerecht ist, muss für alle gerecht seyn, was ungerecht ist, kann ich vielleicht wohl für mich selbst wollen, aber nicht, dass andere es auch gegen mich thun. *Naturgeseze* und *Moralgeseze* sind zwar wesentlich verschieden, aber beide sind doch *Geseze* und haben also *Analogie*. Jene sind *sinnlich*, diese sind *übersinnlich*, aber beide vereinigen sich in dem Begriffe einer allgemeinen Gesezgebung und in beiden ist vollkommene innere Harmonie. Alles existirt unter *Gesezen*, und zwar entweder unter *sinnlichen* oder *übersinnlichen*, d. i. *Natur* - oder *Sittengesezen*. Es gibt eine *Sinnenwelt* und eine *Verstandeswelt*, die erste kann als der *Typus* der lezten betrachtet werden. In der Verstandeswelt ist das Sittengesez das Grundgesez, und dieses Gesez soll auf die Sinnenwelt Einfluss haben. Die Sinnenwelt *soll* die *Form* einer Verstandeswelt erhalten, ohne dass deswegen die *Geseze* der einen oder der andern verändert werden. Ich soll also nach solchen Gesezen handeln, welche in der Befolgung sich nicht aufheben, sondern vielmehr auch *allgemeine Naturgeseze* werden können, oder eine über-

ein-

einſtimmende Natureinrichtung hervorbringen, und zwar eine ſolche, die ich vernünftigerweiſe wollen kann (Vergl. Krit. d. prakt. Vern. S. 74 ff. 119-126. Grundl. S. 52. 81.).

6. Die zweite Hauptformel gründet ſich darauf, daſs wir nicht handeln können, ohne *Zwecke* zu haben: Dieſe *Zwecke*, auf welche unſere Handlungen gerichtet ſind, ſind a) entweder *relativ*, *empiriſch*, *bedingt*, *material*, *Gegenſtände der Neigungen*, oder *Neigungen ſelbſt*, werden von uns *bewirkt* und *erworben*, gehen bloſs auf *Sachen*, die keinen innern, unbedingten Werth, ſondern bloſs den Werth eines Mittels haben, oder b) ſie ſind *abſolut*, durch die *Vernunft gegeben*, *formal*, *unbedingt*, ſollen nicht von uns erſt *bewirkt* oder *erworben* werden, ſie gehen auf Dinge, deren *Daſeyn* ſchon an ſich Zweck iſt, die nicht bald als Zweck, bald als Mittel zu andern Zwecken gebraucht werden dürfen, auf *Perſonen*. Wenn es keine ſolche Zwecke unſerer Handlungen gäbe, ſo würde es auch für dieſelbe kein *reines*, *höchſtes*, *formales Princip*, kein *allgemeines praktiſches* Geſez geben. Die Allgemeinheit der Geſezgebung hängt alſo davon

von ab, dafs es vernünftige Wefen als Selbftzwecke gibt, und dafs ich mich fowohl, als andere, niemand blofs als Zweck zu andern Mitteln behandle. Wollte ich das Lezte thun, fo würde ich nach einer Regel handeln, die nicht für alle vernünftige Wefen gültig feyn kann. Ich foll andere nur nach folchen Regeln behandeln, die fie fich felbft auch vorfchreiben können. Kant fagt: „Dafs ich meine Maxime im Gebrauche der Mittel zu jedem Zwecke auf die Bedingung ihrer Allgemeingültigkeit, als eines Gefezes für jedes Subject einfchränken foll, fagt eben fo viel, als das Subject der Zwecke d. i. das vernünftige Wefen felbft, mufs niemals blofs als Mittel, fondern als oberfte, einfchränkende Bedingung im Gebrauche aller Mittel d. i. jederzeit zugleich als Zweck allen Maximen der Handlungen zum Grunde gelegt werden" (Grundl. S. 83. Vergl. auch S. 82. 63 ff.). Diefe Formel leitet unmittelbar auf die reine Idee *von Freiheit und Gleichheit* der Menfchen hin. 7. Was die dritte Formel betrifft, fo folgt fie von felbft aus den beiden erften. Wenn die Gefeze allgemein find, fo mufs ich die Gefeze, die

ich mir ſelbſt gebe, auch andern geben, und die, die ſich andere geben, müſſen ſie auch mir geben können. Dieſe Formel hat die *Vorzüge*, daſs ſie unmittelbar die Ausſchlieſſung alles *eigenen Intereſſe* beim Wollen aus Pflicht, als den unterſcheidenden Character des categoriſchen Imperativs, andeutet, und daſs ſie auf die erhabene Idee eines *Reichs der Zwecke*, und eines *Reichs Gottes* hinleitet. (Vergl. Grundl. S. 71 ff. 83 ff. Krit. d. prakt. Vern. S. 147.) Man kann ſie auch noch auf andere Art ausdrücken, z. E. ſo: *Handle als ob du durch deine Maximen ein geſezgebendes Glied im Reiche der Zwecke wäreſt — Handle nach Maximen, durch welche du dich als allgemeinen Geſezgeber im Reiche vernünftiger Weſen betrachten kannſt.* — 7. Nach dieſen Erläuterungen werden ſich die Einwürfe, welche man wider dies Princip machen kann, leicht beantworten laſſen, als: *daſs man, wenn man conſequent nach dieſem Princip handeln wollte, alles Handeln einſtellen, oder wie ein Kartheuſer leben müſste, daſs es gebiete, ohne einen Zweck zu handeln, da doch alles Wollen und Handeln einen Gegenſtand, eine*

N *Mate-*

Materie haben müſſe, daſs es, im entgegengeſezten Falle, material werde, daſs man doch bei demſelben auf die Folgen der Handlungen Rükſicht nehmen müſſe, daſs es unter dem Principe der Vollkommenheit ſtehe, daſs es über unſere Kräfte erhaben ſei, daſs es nicht auf Pflichten gegen Gott gehe, daſs es nur auf Handlungen, nicht auf Geſinnung gehe, daſs es für den gemeinen Menſchenverſtand unverſtändlich ſei etc. In Beziehung auf den lezten Einwurf, iſt es ſehr nüzlich, die mannigfaltigen Ausdrücke zu bemerken, unter welchen dieſer Grundſaz ſehr oft im gemeinen Leben vorkommt.

§. 65.

Praktiſche Vernunft. Sittengeſez. Möglichkeit des categoriſchen Imperativs.

Aus dem Vorhergehenden folgt, daſs die reine Vernunft für ſich allein praktiſch iſt, daſs es nicht nur eine empiriſchbedingte Vernunft gibt. Sie gibt durch ſich ſelbſt dem Willen ein allgemeines Geſez, das man *das Sittengeſez* nennen kann. Sie iſt *gebietend* und *geſezgebend* und zwar *gebietet ſie allgemein* und *unbedingt*. Man kann das

Be-

Bewuſstſeyn des reinen Sittengeſezes, ein *Factum der Vernunft* nennen, welches unabhängig von vorhergehenden Datis da iſt, und welches ſich deutlich in den Urtheilen der Menſchen, über die Moralität der Handlungen offenbart. Wie iſt es aber *möglich*, daſs reine Vernunft, ohne alle Materie des Willens, den Willen beſtimme, daſs ſie, ohne irgend einen Grund ihres Gebots anzugeben, ohne irgend eine Neigung ins Intereſſe zu ziehen, ſchlechthin Gehorſam fordert, und daſs ſie doch irgend ein *Intereſſe* für ihr Geſez erregen kann, oder *wie iſt ein categoriſcher Imperativ möglich? Erfahrung* und *Beiſpiele* beweiſen hier gar nichts, weil ſie nie beweiſen können, daſs der Wille bloſs durchs Geſez beſtimmt ſei. Wir können das Räthſel nicht vollkommen auflöſen, nur ſo viel können wir ſagen, daſs ein ſolcher Imperativ, durch die Vorausſezung der *Freiheit* möglich iſt, und daſs wir die Freiheit theoretiſch vorausſezen *dürfen*, und *praktiſch* bei allen unſern willkührlichen Handlungen, als vernünftige Weſen, vorausſezen *müſſen*. Ein *freies* Weſen *kann* durch ein reines Geſez der Vernunft be-

stimmt werden, aber wie dies geschehe und wie es ein Interesse für sich erregen könne, ja wie selbst *Freiheit möglich* sei, ist und bleibt unbegreiflich für uns, so wie alle *Grundvermögen* unsers Gemüths.

Vergl. Krit. d. prakt. Vern. S. 56. 83-87. Grundleg. S. 44. 49. 50. 121-125. Rechtslehre Einleit. S. XXV. f.

§. 66.

Das höchste Princip der Rechtslehre und der Tugendlehre.

Das Grundgesez der reinen praktischen Vernunft überhaupt, ist deswegen noch nicht sofort das bestimmte Princip der *Rechtslehre* oder *Tugendlehre*, sondern erhält vielmehr in diesen beiden Wissenschaften noch besondere Bestimmungen. Da die Rechtslehre auf Handlungen, die Tugendlehre auf Maximen der Handlungen geht, da jene die Zwecke der Handlungen jedermanns freier Willkühr überläst, diese aber gewisse Zwecke zu Pflichten macht, so heisst das höchste Princip der praktischen Vernunft in der Rechtslehre so: „*Handle so, dass der Gebrauch deiner Freiheit, mit jedes andern Freiheit, nach einem allgemeinen Geseze zusammen*

men bestehen könne", in der Tugendlehre (oder bestimmter: in der *Tugendpflichtenlehre*) aber so: „*Handle nach einer Maxime der Zwecke, die zu haben für jedermann ein allgemeines Gesez seyn kann*". Jenes Princip ist *analytisch*, dieses ist *synthetisch*. Jenes legt mir zwar eine Verbindlichkeit auf, fordert aber nicht, dass ich das *Rechthandeln mir zur Maxime mache*, dies thut vielmehr die Tugendlehre. Auch die Rechtslehre enthält Maximen, insofern wir überhaupt nicht ohne Maximen handeln können, aber sie geht insofern bloss auf Handlnngen, als es ihr gleichgültig ist, ob mich jene Maximen selbst zur Handlung bestimmen?

Rechtslehre S. XXXI ff. Tugendlehre S. 7 ff. 18 f. 30 ff.

§. 67.

Ob die christliche Tugendlehre sich auf irgend eines der bisher angeführten, erläuterten und geprüften Principe als auf ihr höchstes Princip beziehe?

Die in den Belehrungen Jesu und der Apostel enthaltene Tugendlehre, macht von allen bisher angeführten Grundsäzen Ge-

 brauch.

brauch. Man wird immer Stellen für jeden dieser Grundsäze im N. T. auffinden können, die ihn entweder ausdrüklich enthalten, oder sich auf ihn beziehen. Man wird aber auch dasselbige in allen gesunden und populären moralischen Belehrungen von gleichem Umfange und gleicher Mannichfaltigkeit finden. Die Neutestamentliche Tugendlehre, gibt keines der angeführten philosophischen Moralprincipe für ihr höchstes Princip aus, ob sie sich auf eines derselben, stillschweigend, als ihr höchstes Princip beziehe, ist eine andere Frage. Am ehesten könnte dies in Ansehung des Princips der Vollkommenheit, der Glükseeligkeit, des göttlichen Willens, des allgemeinen Besten, und der Allgemeinheit des Gesezes so scheinen, und ist auch von allen diesen Principen behauptet worden. In Ansehung der Principe der eigenen Vollkommenheit und Glükseeligkeit, ist schon aus vorhergehenden Untersuchungen klar, dass sie nicht höchste Principe der christlichen Tugendlehre seyn können (§. 32). Was das Princip des allgemeinen Besten betrifft, so zeigt die Reinheit der anderswo zusammen-

geſtellten moraliſchen Grundſäze Jeſu und der Apoſtel, daſs es in ſeiner Conſequenz nicht der höchſte Grundſaz ihrer moraliſchen Belehrungen ſeyn kann (§. 21 f.). Am eheſten könnte man ſagen, daſs das Princip des Willens Gottes dieſen Rang einnehme (§. 56), wie es ſich für eine Moral ziemt, die ſich als geoffenbart ankündigt. Inſofern aber der göttliche Wille im N. T. als ein reiner, guter Wille dargeſtellt wird, und das Princip des Willens Gottes ohne dieſe Beſtimmung ſinnlos und moraliſch ſchädlich iſt, ſo kann man ſagen, daſs ſich die Moral des N. T. doch am meiſten auf das reine Princip der Sittlichkeit, auf das Princip der Allgemeinheit des Geſezes beziehe und damit ſtimmen auch die anderswo geſammelten moraliſchen Ausſprüche Jeſu und der Apoſtel überein (§. 21 f.). „Beobachte den reinen und guten Willen Gottes" kann für das Princip der chriſtlichen Tugendlehre angeſehen werden. Selbſt die beiden oder die drei Grundſäze, welchen ausdrüklich ein hoher Rang beigelegt wird (§. 56. nr. 2. 3.) flieſſen aus dieſem Principe ab. Die Tugenden der Aufopferung und der Uneigennü-

zigkeit, die das Chriſtenthum ſo ſtark und in ſo groſsen Beiſpielen gebietet, flieſſen gleichfalls allein conſequent aus dieſem Princip ab, und die hohen Begriffe, welche es von *der Würde der Menſchheit gibt* und zugleich als *Triebfedern zur Achtung und Liebe gegen andere* und zur *Selbſtachtung* gebraucht, leiten unmittelbar auf dies Princip hin Eph. 4, 23. 24. 2. Petr. 1, 3. 4. 1. Joh. 3, 8. Jac. 3, 9. Vergl. 1. Moſ. 1, 26-30. Pſ. 8, 5-9. Dabei bleibt es aber freilich wenigſtens ungewiſs, ob nicht die Neuteſtamentliche Moral dieſe Reinheit ihrer Vorſchriften wieder durch andere Vorſchriften getrübt und eingeſchränkt hat (§. 25) oder ob dasjenige, was dahin gezogen werden kann, bloſs temporäre und lokale Hülle für dieſe Moral ſeyn ſoll, die ſie einſt abſtreifen ſollte? Die neueren Unterſuchungen über den Urſprung der Evangelien, können gleichfalls über die urſprüngliche Beſchaffenheit der Moral Jeſu Zweifel erregen. In jedem Falle bleibt es gewiſs, daſs die reinen Grundſäze der Sittlichkeit, urſprünglich in den Belehrungen Jeſu vorhanden waren; denn dieſe ſind gewiſs keine ſpäteren Zuſäze

ſäze oder Andichtungen, daſs er ſie zuerſt zu einer Kirchenlehre erhob, und der erſte Stifter einer *Kirche* wurde. Die chriſtliche Kirche, die ihrer Natur nach etwas Fortſchreitendes iſt, iſt immer ſein Werk, und für Lehrer in dieſer Kirche wird hier die Moral vorgetragen.

II. Von den Gegenſtänden der reinen praktiſchen Vernunft, oder von dem Guten und Böſen und den Pflichten überhaupt.

§. 68.

Was iſt ein Gegenſtand der reinen praktiſchen Vernunft?

Ein Gegenſtand der *reinen* praktiſchen Vernunfterkenntniſs, kann nicht durch die Erfahrung beſtimmt oder aus ihr hergenommen werden, vielmehr beſtimmt ſich die *reine* praktiſche Vernunft ihren Gegenſtand durch ſich ſelbſt. Die reine Vernunft, beſtimmt den Willen zu gewiſſen Handlungen, die auf äuſſerliche Objecte gehen, aber ſie wird nicht vorher von dieſen Objecten beſtimmt. Sie bringt aus ſich gewiſſe reine

Begriffe hervor, und bestimmt nach denselben welche Handlungen wir wollen, oder nicht wollen sollen. Hier ist also gar nicht die Frage davon, zu welchen Handlungen wir *Kräfte* besizen, sondern welche *wir wollen sollen.* Die äusserlichen Objecte der Handlungen werden vorausgesezt.

§. 69.

Das Gute und Böse.

Die Begriffe des *Guten* und *Bösen*, sind die einigen Gegenstände der reinen praktischen Vernunft. Jenes erklärt sie allein für begehrungs - dieses allein für verabscheuungswürdig. Ja sie ist selbst ein *oberes Begehrungsvermögen*, welches von dem *unteren*, das durch die Lust afficirt wird, wesentlich nicht nur durch eine besondere Gattung der Lust, verschieden ist. *Angenehm* und *unangenehm*, *Wohl* und *Uebel* ist etwas ganz Anderes, als *Gut* und *Böse.* Gut und Böse sind übrigens *Handlungen*, *Gesinnungen* und *Personen.*

§. 70.

Relatives und abſolutes Gute.

Das Moraliſchgute iſt *um ſein ſelbſt willen*, in *jeder Rükſicht*, *unter allen Umſtänden*, *abſolut gut*, das *Relativgute* iſt bloſs unter gewiſſen Bedingungen, für gewiſſe Weſen und zur Erreichung einer andern Abſicht gut. Das Moraliſchgute kann mit einem phyſiſchen Uebel, das Relativgute mit dem Moraliſchböſen verknüpft ſeyn.

§. 71.

Urſprung der Begriffe des Guten und Böſen.

Dieſe Begriffe entſpringen aus der reinen Vernunft, aber ſo, daſs ſie zuerſt ihr Geſez gibt, und ſie auf dieſe Art erzeugt. Was das Moralgeſez gebietet, iſt gut, es gibt keine vorhergegangene Begriffe vom Guten, aus welchen wir das Moralgeſez beſtimmen könnten.

§. 72.

Gutes und Böſes nach der chriſtlichen Tugendlehre.

Die chriſtliche Tugendlehre, unterſcheidet ſehr ſcharf zwiſchen dem Abſolut - und Rela-

Relativguten. Math. 6, 19. 20. 33. 10, 16. 1. Joh. 2, 15 - 17. 1. Kor. 13, 1 - 3. 13. drükt daher ihre Geſeze ſehr oft kategoriſch aus, und ſezt ſelbſt den unterſcheidenden Character des wahren Chriſten in einem unabläſſigen Beſtreben nach dem, was einen inneren, unvergänglichen ewigen Werth hat Eph. 4, 1 ff. 1. Petr. 2, 8 ff. Röm. 8, 5 ff. Math. 7, 21 ff. 12, 50. Jac. 1, 22. 27. Gal. 5, 19 ff. u. ſ. w. Sie kennt nichts, was ſo gänzlich verſchieden wäre, als Tugend und Laſter, als das Reich der einen und des andern Math. 13, 24 ff. 36 ff. 25, 31 - 46.

§. 73.

Pflicht und Verbindlichkeit überhaupt.

So wie die Begriffe des Guten und des Böſen aus dem Geſeze hervorgehen, ſo auch der Begriff der *Pflicht*. Die Pflicht ſezt ein Geſez voraus. *Pflicht* drükt entweder die *Handlung ſelbſt* aus, die durchs Geſez, mit Ausſchlieſſung aller empiriſchen Beſtimmungsgründe, nothwendig geboten iſt, oder die *Nothwendigkeit* einer Handlung aus Achtung fürs Geſez. Dieſe Nothwendigkeit heiſst

auch

auch *Verbindlichkeit*. In dem Begriffe der Pflicht, liegt der Begriff einer *Nöthigung* der freien Willkühr durchs Gesez, er bezieht sich also auf Wesen, die das Gesez nicht von selbst beobachten, ja selbst einen Hang haben, es zu übertreten und es selbst ungerne thun. Da aber diese Wesen *freie* Wesen sind, so ist jene Nöthigung bloss eine *Selbstnöthigung* durch die Vorstellung des Gesezes. Wo eine Pflicht ist, da ist auch ein *Recht*, nur nicht gerade ein *Recht anderer*, wo aber ein *Recht* ist, ist *nicht immer* eine *Pflicht*. Die Ausübung eines Rechts kann zuweilen *Verlezung* der Pflicht seyn. Eine Handlung kann übrigens *pflichtmässig* seyn, ohne *aus Pflicht* entsprungen zu seyn. Der *Begriff der Pflicht* stammt nicht aus der Erfahrung her, es ist sogar gefährlich, ihn daraus ableiten zu wollen, er verräth durch seine Beziehung auf alle vernünftige Wesen, und durch seine Nothwendigkeit seinen Ursprung aus der reinen Vernunft, und offenbart die Würde und Erhabenheit unserer Natur.

Vergl. Grundleg. S. 14. 37. 76. 86. 25-30. Krit. d. prakt. Vern. S. 57. 143. 154 f. Rechtslehre S. XX. XXI. Tugendlehre S. 2. 3.

§. 74.

Eintheilungen der Pflichten.

Es gibt *reine* und *angewandte*, *abſolute* und *hypothetiſche*, *höhere*, *niedrigere*, *gleiche*, *natürliche* und *poſitive*, *innere* und *äuſſere Geſeze*, alſo auch eben ſo *vielerlei Pflichten*.

Die Pflichten ſind entweder *Rechtspflichten*, für welche eine äuſſerliche Geſezgebung und Nöthigung möglich iſt, oder *Tugendpflichten*, für welche eine ſolche nicht möglich iſt, weil ſie ſich auf einen Actus des Gemüths, einen *Zweck* beziehen, der äuſſerlich nicht geboten noch erzwungen werden kann.

Die Pflichten ſind entweder *vollkommen* oder *unvollkommen*. *Vollkommene* Pflichten gehen auf *Rechte*, *unvollkommene* auf *Zwecke*. Jene ſind genau *beſtimmt*, *enge*, und laſſen gar keine Ausnahme oder Einſchränkung zu, dieſe ſind *unbeſtimmt*, *weit*, nicht als wenn ſie nicht beſtimmte Zwecke vorſchrieben,

ſon-

ſondern weil ſie in der Art der Befolgung, der Erreichung jener Zwecke, vieles der freien Willkühr überlaſſen, und eine durch die andere eingeſchränkt wird. Es gibt nicht nur *vollkommene Pflichten gegen andere*, ſondern *auch gegen uns ſelbſt*, ſo wie es auch unvollkommene Pflichten ſowohl gegen andere als gegen uns ſelbſt gibt. Die *vollkommene Pflichten gegen uns ſelbſt*, gehen auf das Recht der Menſchheit in uns, ſie verbieten nur, dem Zwecke unſerer Natur entgegen zu handeln, und gehen bloſs auf die moraliſche Selbſterhaltung, ſind alſo *negativ*, *einſchränkend*, und es kann auch *innere vollkommene* Pflichten geben. *Nicht alle vollkommene Pflichten ſind Rechtspflichten* im gewöhnlichen Sinne des Worts, nicht für alle iſt eine äuſſere Geſezgebung möglich, aber alle *Rechtspflichten ſind vollkommene Pflichten.* Die vollkommenen Pflichten nennt man auch *nothwendige*, *ſchuldige*; die unvollkommenen *zufällige*, *verdienſtliche Pflichten.* Die Beobachtung der ſchuldigen Pflichten, die Uebereinſtimmung der Handlungen mit dem Rechte iſt nicht verdienſtlich, aber ſie *wird verdienſtlich*, wenn der

Menſch

Mensch dabei sich das Recht der Menschheit zum Zweck macht, wenn er *aus Achtung fürs Recht* handelt.

In Ansehung der Gegenstände kann es Pflichten *gegen uns selbst*, (*innere Pflichten*) *gegen andere Menschen*, gegen *übermenschliche* und *gegen untermenschliche Wesen* (*äussere Pflichten*) geben. Wenn Pflichten immer wechselseitig sind, wenn auf beiden Seiten Pflicht und Verpflichtung Statt finden muss, und wenn wir zugleich Einfluss auf die Wesen müssen haben können, gegen welche eine Pflicht statt findet, so gibt es *eigentlich nur Pflichten gegen uns selbst und andere.* Man nimmt also das Wort Pflicht in einem etwas andern Sinne, wenn man von *Pflichten gegen Thiere, gegen höhere Geister, gegen Gott spricht.* So wie man *alle Pflichten* als Pflichten *gegen sich selbst* betrachten kann, so auch diese Pflichten. Die Thiere betrachten wir übrigens als Wesen, die uns analogisch sind, und ob sie gleich keine Pflichten gegen uns haben, so kann man doch, wenn man sie als Theile einer moralischen Welt betrachtet, sagen, dass sie gewisse

wiſſe Rechte haben. In Anſehung höherer Geiſter gibt es keine Pflichten, weil ihre Exiſtenz nicht nur ungewiſs iſt, ſondern auch durch die Vernunft nicht poſtulirt wird. Für ein Gemüth, welches glaubig vom Daſeyn Gottes überzeugt iſt, gibt es allerdings *Pflichten gegen Gott.* Wir können und ſollen alle unſere Pflichten als *Gebote Gottes* betrachten, d. i. ſie uns zur Stärkung unſerer Tugend als ſeine Gebote *vorſtellen*, ob ſie uns gleich ſchon unſere Vernunft auflegt, und ſo ſind dies eigentliche *Pflichten gegen uns ſelbſt in Anſehung Gottes.* Nichtsdeſtoweniger kann man von *beſondern Pflichten gegen Gott reden.* Er hat zwar *keine Pflichten gegen uns* und wir *keine Rechte auf ihn*, auch können wir *auf ihn nicht wirken* — aber er iſt ein vernünftiges Weſen wie wir, der Begriff der Pflicht paſst bloſs deswegen nicht auf ihn, weil er *Nöthigung* in ſich ſchlieſst, und der des *Rechts* auch nicht, weil er *Einſchränkung* in ſich faſst, ein *ſittliches Verhalten* dürfen und ſollen wir aber doch von ihm erwarten, ſo wie er ein ſolches von uns fordert. Er *verhält* ſich ſittlich gegen uns, und wir ſind zu einem

ſittlichen Verhalten gegen ihn *verpflichtet.* Es iſt Pflicht für uns, gewiſſe *Geſinnungen und Empfindungen* gegen ihn in uns zu beleben und zu erhalten, und es kann ſelbſt Pflicht ſeyn, gewiſſe *Handlungen* vorzunehmen, die zu dieſem Zwecke dienen.

Vergl. Grundleg. S. 53. 67 ff. Tugendlehre S. 20-22, 181 f. Rechtslehre S. XXIX. XLVII ff.

§. 75.

Von den Tugendpflichten insbeſondere.

Eine *Tugendpflicht* gebietet, gewiſſe *Zwecke* bei ſeinen Handlungen zu haben. Sie iſt ein *Zweck, der zugleich Pflicht iſt.* Ein ſolcher Zweck iſt nicht *beliebig*, nicht *zufällig*, nicht empiriſch, ſondern geht von der Vernunft aus. Zuerſt müſſen wir den *Begriff der Pflicht* haben, und dieſer leitet auf *gewiſſe Zwecke*, die wir bei unſern Handlungen haben *ſollen:* in dem entgegengeſezten Falle würden empiriſche Beſtimmungsgründe der Handlungen entſtehen, und die reine Sittlichkeit verloren gehen. *Es muſs einen ſolchen Zweck geben, der aus dem Pflichtbegriffe hervorgeht.* Wir können

nen

nen nicht handeln, ohne gewiſſe Zwecke zu haben; unter dieſen Zwecken aber muſs es auch ſolche geben, die die Vernunft ſchon *durch ihren Begriff für Pflichten erklärt:* denn ſonſt würden alle Zwecke bloſs material und relativ ſeyn, wodurch die ganze Moral aufgehoben würde. Hieraus erhellt zugleich, daſs durch den oberſten Grnndſaz der Tugendlehre (§. 66.) die Reinheit des höchſten Moralprincips nicht aufgehoben wird. Auch die Ausübung der Rechtspflichten kann *Tugend* werden, wenn ſie aus Achtung für das Recht der Menſchen flieſst, aber deswegen iſt ſie doch an ſich nicht *eigentliche Tugendpflicht*: denn bei der Tugendpflicht iſt es weſentlich, daſs ſie einen gewiſſen *Zweck*, eine *Materie* der *Willkühr* betreffe. Die Rechtspflicht hingegen betrifft bloſs das *Förmliche* der Willkühr. Selbſt das Princip der Maxime: ſeine Pflicht um der Pflicht willen zu thun (ſie mag nun Rechtspflicht oder Tugendpflicht ſeyn), bezieht ſich bloſs auf die *Form* der moraliſchen Beſtimmung des Willens und iſt *daher ſelbſt nicht Tugendpflicht*, ſondern vielmehr tugendhafte Geſinnung und Quelle al-

ler tugendhaften Handlungen, und aller Möglichkeit, ſich einen Zweck zu ſezen, der zugleich Pflicht iſt. Die tugendhafte Geſinnung iſt nur Eine, *aber der Tugendpflichten gibt es viele*, weil der Zwecke ſehr viele ſeyn können, die die Vernunft als Pflicht gebietet. Dieſe Zwecke ſind entweder *unſere eigene Zwecke*, die man unter dem Namen der *eigenen Vollkommenheit* zuſammen begreifen kann, oder *Zwecke anderer*, die man unter dem Ausdrucke: *Glükſeeligkeit anderer* zuſammenfaſſen kann. Seine *eigene Glükſeeligkeit* zu befördern, iſt inſofern nicht Tugendpflicht, als jeder ohnehin ſeine Glükſeeligkeit will und das, was einer von ſelbſt will, nicht zur Pflicht gehört, welche immer eine Nöthigung ausdrükt. Eben ſo iſt es eigentlich nicht Tugendpflicht, die *Vollkommenheit anderer* zu befördern, weil die Vollkommenheit eines jeden gerade darinn beſteht, daſs er ſie *durch ſich ſelbſt* befördert. Es iſt jedoch nicht ungereimt, zu ſagen, daſs es Pflicht iſt, ſeine eigene *Glükſeeligkeit auf eine vernünftige Art zu befördern* und *zur Vervollkommnung anderer mitzuwirken*. Allein das erſte gehört

hört eigentlich zur Beförderung *unſerer Vollkommenheit* und das zweite iſt nicht unmittelbar Beförderung der Vollkommenheit anderer, ſondern nur Veranlaſſung oder Erleichterung derſelben. Das lezte iſt allerdings unter gewiſſen Umſtänden Pflicht.

Wenn mich das *Geſez* beſtimmt, immer in meinen Handlungen Zwecke zu Pflichten zu machen, ſo entſteht *Moralität*, wenn aber der *Zweck* mich dazu beſtimmt, ſo entſteht bloſse *Legalität*.

Vergl. Tugendlehre S. 7 ff. S. 20 ff. S. 28 ff. S. 34. S. 106 ff.

§. 76.

Colliſion der Pflichten.

Eine *eigentliche Colliſion* oder *einen innern Widerſtreit der Pflichten ſelbſt* kann es nicht geben. Eine Pflicht kann die andere nicht aufheben. Jede wahre Pflicht drückt die *objective praktiſche Nothwendigkeit* einer Handlung aus, das Gegentheil einer ſolchen Handlung kann alſo nicht zugleich auch Pflicht ſeyn, ſondern iſt vielmehr *pflichtwidrig*. Die praktiſche Vernunft ſelbſt kann keine widerſprechende Geſeze geben, aber

ſcheinen kann es uns, daſs die Pflichten ſelbſt mit einander ſtreiten, wenn doch bloſs die *Gründe der Verpflichtung widerſprechend* ſind, d. h. wenn Verpflichtungsgründe zu verſchiedenen Handlungen vorhanden ſind, ſo daſs die Ausübung der einen Handlung, die Ausübung der andern ausſchlieſst, alſo *jezt* die eine Pflicht iſt, nicht aber die andere, oder gar die Ausübung der einen Verlezung der andern iſt. Hier iſt nun von ſelbſt klar, daſs der Grund aller Colliſion oder aller *Schwierigkeit* in der Entſcheidung deſſen, was in jedem Falle Pflicht ſei, bloſs in unſere eingeſchränkten Einſichten, und der Unvollkommenheit unſerer Urtheilskraft liege, daſs die ſogenannte Colliſion der Pflichten *ſelbſtverſchuldet* ſeyn kann, daſs ſie für den einen vorhanden ſeyn kann, indem ſie es für den andern in demſelbigen Falle nicht iſt, daſs wir durch Erweiterung unſerer Einſichten und die Schärfung der moraliſchen Urtheilskraft, die Colliſion für uns ſtets mehr vermindern können. Auch das iſt klar, daſs, wenn *Pflichten* mit *bloſsen Neigungen* oder *Rechten* und *Befugniſſen* ſtreiten, eigentlich keine Colliſion der Pflich-

ten vorhanden iſt, und es ſich von ſelbſt verſteht, daſs die Pflicht die Oberhand behält. Die Colliſionen nun können von verſchiedener Art ſeyn. Es können *zwei* oder auch *mehrere Pflichten* Statt zu finden ſcheinen. Es kann von pflichtmäſigen Handlungen die Rede ſeyn, die *nicht zu gleicher Zeit* oder auch *in verſchiedenen Zeiten nicht* alle ausgeübt werden können. Die Pflichten können *eine* oder *mehrere Perſonen* betreffen. In *Anſehung des Grades* kann die eine Pflicht die Ausübung der andern beſchränken, ſo daſs nur bei der Unterlaſſung der einen, eine vollkommene Ausübung der Pflicht möglich iſt. Die Pflichten, welche zu collidiren ſcheinen, können *gleichartig* und *ungleichartig*, *vollkommen* und *unvollkommen*, *bedingt* und *unbedingt*, *höher* und *niedriger*, *Selbſtpflichten*, *Nächſtenpflichten*, und *Religionspflichten* ſeyn, und unter dieſen Pflichten können ſelbſt die, welche zu einer *Gattung* oder *Art* gehören, mit einer zu ſtreiten ſcheinen. Die gewöhnlichen Regeln zur Entſcheidung dieſer Colliſionsfälle: *Ziehe die Pflichten gegen Gott allen andern Pflichten vor — die Pflichten gegen die Seele den*

Pflichten gegen den Körper — die Pflichten, welche das allgemeine Beſte mehr befördern, denjenigen, welche es weniger befördern — reichen nicht aus, ſie ſind entweder ganz unrichtig, oder gelten nur für gewiſſe Fälle. Wahrer iſt die Regel: *Ziehe die höhere Pflichten den niedrigeren, die unbedingte den bedingten, die vollkommene den unvollkommenen, die allgemeine den eingeſchränkteren, überhaupt die wichtigere der unwichtigern Pflicht vor.* Nur muſs bemerkt werden, daſs der *Grund der ſtärkern Verpflichtung,* wovon doch eigentlich hier die Rede iſt, für den einzelnen Menſchen nicht bloſs in der Natur der Pflichten, von welchen die Rede iſt, und ihrer verhältniſsmäſigen Wichigkeit liege, ſondern auch in der *Lage* und den *Verhältniſſen des Menſchen,* in ſeinen *natürlichen uud erworbenen Kräften und Fertigkeiten,* in den *äuſſerlichen Gelegenheiten und Veranlaſſungen,* das *Gute zu thun,* in der *Gewisheit* des *Erfolgs.* Höhere, unbedingte, vollkommene, allgemeine, wichtigere Pflichten gehen den entgegengeſezten vor, aber es kömmt daneben auch darauf an, welche Pflicht nun ich am beſten ausüben

üben kann, ob ich ſie vielleicht jezt allein und nachher nicht mehr ausüben kann, was mein Beruf und beſonderes Verhältniſs von mir fordert, welche und wie viele Zwecke durch meine Pflichtübung erreicht werden, und es kann der Fall eintreten, daſs ſelbſt gleiche, unbedingte, vollkommene Pflichten, miteinander collidiren. Hier muſs nun der *Grund* entſcheiden, durch welche pflichtmäſige Handlung mehr eigene Vollkommenheit oder fremde Glükſeeligkeit befördert wird. Aber auch dieſer Grund entſcheidet nicht überall, indem es uns oft unmöglich iſt, den Grad der Vollkommenheit oder Glükſeeligkeit, der durch gewiſſe Handlungen hervorgebracht hinlänglich zu beſtimmen, und ſelbſt eine Pflicht der eignen Vervollkommnung, mit einer Pflicht der Beglückung anderer in Colliſion kommen kann. Welche Regel ſoll nun hier entſcheiden, wenn ich beide gleich gut und gleich gewiſs ausüben kann, und wenn beide ſonſt ſich an Rang gleich ſind? Soll ich die abſolute und vollkommene Selbſtpflicht immer der abſoluten und vollkommenen Nächſtenpflicht vorziehen? Entſcheidet der Saz etwas, daſs jeder ſich ſelbſt

der Nächſte iſt? Man muſs geſtehen, daſs ſich keine allgemeine Regeln für alle Colliſionsfälle angeben laſſen, ſo wenig als eine vollſtändige Caſuiſtik, daſs aber auch, wenn gewiſſe Fälle gar nicht nach beſtimmten Regeln entſchieden werden könnten, die Gewisheit der Pflichtenlehre ſelbſt dadurch nicht erſchüttert werden könnte, und daſs es nichtsdeſtoweniger, auch für ſolche Fälle ein pflichtmäſiges Verhalten, nämlich das Verhalten nach beſten Wiſſen, Gewiſſen und Vermögen geben würde. Unbedingte Religionspflichten können übrigens nie mit andern Pflichten collidiren, ſie laſſen ſich entweder mit jeder andern Pflicht verbinden, oder werden wenigſtens nicht von ihr ausgeſchloſſen.

Vergl. *Döderleins* Entwurf der chriſtl. Sittenlehre §. 207. 2. A. *Tittmanns* chriſtl. Moral §. 391. 3. A. *Reinhards* Syſtem der chriſtl. Moral §. 168. 2. A. *L. C. E. Schmids* Moralphiloſophie §. 430 ff. 2. A. *I. W. Schmids* theolog. Moral §. 92. *Jakobs* philoſ. Sittenlehre §. 199 ff. §. 557 ff. §. 804 ff. §. 965 ff. *Ammons* chriſtl. Sittenlehre §. 82 f. 2. A. *Kants* Rechtslehre S. XXIII f. *Fichte* Syſtem der Sittenlehre §. 24.

§. 77.

§. 77.

Grundsäze in Ansehung der Behandlung der Pflichtenlehre.

Die Tugendlehre wird mit Recht als Lehre von den *Pflichten* vorgetragen, und dieser Begriff in der Eintheilung derselben zum Grunde gelegt: denn dieser Begriff hat zugleich Nothwendigkeit und allgemeine Verständlichkeit, und weist auf Handlungen, wie auf Gesinnungen hin. 1. Es ist am besten in der „*ethischen Elementarlehre* die Pflichten nach ihren *Objecten* abzutheilen, also in *Pflichten gegen uns selbst*, *gegen andere und gegen Gott* *. Freilich kann diese Eintheilung leicht misverstanden werden und zu Irthümern leiten, und hat es auch oft gethan. Sie gab Veranlassung, die Natur der wahren Religiosität, und das gemeinschaftliche Princip aller Pflichten zu verkennen, und für Pflicht gegen andere, selbst leblose, Wesen zu halten, was doch bloss Pflicht gegen uns selbst ist **. Aber, richtig verstanden, ist diese Eintheilung andern vorzuziehen, weil sie sich am natürlichsten darbietet, allgemein verständlich ist, alle Pflichten am leichtesten unter sie geordnet, und

und bei ihr unnöthige Wiederhohlungen am ehesten vermieden werden können. 2. Von *jeder einzelnen Pflicht* sollte eigentlich in der Tugendlehre so gehandelt werden, daſs sie *rein und bestimmt dargestellt*, daſs *ihre Gründe und Beweggründe*, die gewöhnlichen *Folgen* ihrer Ausübung, ihr *Verhältniſs* zu *andern Pflichten*, ihre *Grenzen*, die *Objecte* und *Veranlassungen* ihrer *Anwendung*, die aus ihr entstehende *Tugend*, die *Schwierigkeiten* und *Hindernisse* ihrer *Ausübung*, die ihr entgegenstehenden *Laster* nebst ihren *Reizen*, *Entschuldigungen*, *Verlarvungen*, *Folgen*, die *Regeln* der *moralischen Klugheit*, überhaupt die *Mittel* zur *Ausübung der Pflicht*, angegeben und erklärt würden ***. Wenn man nach diesem Plane die Moral ausführen wollte, so würde man sich einem vollständigen Systeme derselben möglichst nähern: denn eine Vollständigkeit, die gar nichts mehr zu wünschen übrig läſst, ist wegen der Eingeschränktheit unsers Verstandes nicht möglich. In dem akademischen Unterrichte, der sich gewöhnlich auf ein halbes Jahr einschränkt, ist es hinlänglich, diesen Plan theils ganz,

theils

theils zum Theil, bei einem Theile der Pflichten auszuführen, wo alsdann die Anwendung auf andere Pflichten leicht wird. 3. *Es gibt eigentlich für jede wahre Pflicht auch nur einen Beweis* ****. In der *Mathematik* ist Mehrheit der Beweise für einen Saz möglich, weil hier die Beweise durch *Construction der Begriffe* geführt werden, und es in der *reinen Anschauung* mehrere Bestimmungen der Beschaffenheit eines Gegenstandes geben kann, die alle auf denselben Grund zurückführen. Die moralischen Beweise, insofern sie philosophisch sind, können nur durch *Vernunfterkenntniss aus Begriffen* (worinn eigentlich Philosophie besteht) geführt werden. Aus dem Begriffe einer Pflicht, muss sich also ihr einzig möglicher Beweis entwickeln. Wenn man die zahlreichen Gründe, mit welchen die Pflichten in unsern Lehrbüchern unterstüzt sind, ansieht, so wird man bei genauerer Untersuchung immer finden, dass sie, den reinen Vernunftgrund ausgenommen, wenn dieser anders noch angeführt wird, alle entweder gar keine rein moralischen Gründe, oder Gründe für eine andere Pflicht sind, als die,

von

von welcher die Rede ist. Hieher gehören insbesondere die Gründe, die aus der Nüzlichkeit oder Schädlichkeit der Ausübung oder Uebertretung einer Pflicht für uns oder andere hergenommen werden. Sie leiten insgesamt bloss auf die Pflicht der Selbstvervollkommnung, oder der Beglückung anderer, nicht aber auf eine andere Pflicht hin. Die Gründe, die aus der *Religion* hergenommen werden, sind keine reinen moralischen Gründe. Die Mehrheit der Beweise kann den Mangel ihres Gewichts auf keine Art ersezen. Uebrigens kann es allerdings gut und nüzlich seyn, das, was man als Verpflichtungsgrund anzuführen pflegt, es aber nicht ist, in anderer Absicht anzuführen, etwa um die Verbindung der Pflichten untereinander zu zeigen, oder um die zur reinen Sittlichkeit *vorbereitende* Gründe anzugeben. In der christlichen Tugendlehre werden gewöhnlich auch die Aussprüche Jesu und der Apostel *als Gründe der Verpflichtung* angegeben, und es gibt auch viele Menschen, für welche sie als solche gebraucht werden müssen, aber *an sich* sind sie keine reine Verpflichtungsgründe, gesezt auch, dass sie *erweislich* gött-

liche

liche Offenbarungen wären. 4. Was und wie viel Pflicht sei, kann nicht aus dem *Vermögen* des Menschen dazu bestimmt und geschäzt werden, und wir sollen bei der Bestimmung unserer Pflicht nicht von unserer physischen Kraft ausgehen, sondern umgekehrt, von *der Pflicht zum Vermögen*, was wir *sollen*, müssen wir auch *können*, und wenn wir es nicht sogleich können, so sollen wir es zu werden und zu *erwerben* streben. Die *Grösse* unserer Pflichten hängt vom Geseze, nicht von unserm Vermögen ab *****. 5. Zuweilen stellt man Dinge als Pflichten vor, die doch schon *vorausgesezt* werden, wenn wir nur der *Pflichtbegriffe empfänglich* seyn sollen, und welche allerdings zu *cultiviren*, nicht aber zu *haben* und *erwerben* Pflicht seyn kann. Hieher gehört: *Das moralische Gefühl*, *das Gewissen*, *die Menschenliebe*, *die Achtung*, von welchen in der Folge besonders gehandelt werden wird †.

* Man vergleiche die Eintheilungen von *Amyraut*, *Mosheim*, *Crusius*, *Less*, *Reinhard*, *Döderlein*, welche durchaus grosse Inconvenienzen haben. S. auch *Fichte* a. a. O. S. 344 ff.

** Vergl.

** Vergl. *Kants* Tugendlehre S. 106 f.

*** Vergl. *Schmids* Moralphilosophie §. 457. 2. A.

**** Vergl. *Kant* Tugendl. S. 42.

***** A. a. O. S. S. 45.

† A. a. O. S. 35 ff.

§. 78.

Christliche Lehre von den Pflichten überhaupt.

Die Neutestamentliche Moral spricht von allen Gattungen von Pflichten, und drückt sie entweder categorisch aus, oder stellt sie als den ernsten und heiligen Willen Gottes vor Math. 22, 37-39. Tit. 2, 12 u. s. w. Sie stellt alle *an sich* als gleich verbindlich vor Jak. 2, 10. 11. unterscheidet jedoch Grade der *Verbindlichkeit* und der *Wichtigkeit der Pflichten* Math. 9, 13. 12, 7. Luc. 14, 3-6. Sie unterscheidet *Rechtspflichten* und *Tugendpflichten*, und will, dass selbst die Ausübung jener aus Achtung für das Recht geschehe und damit *Tugend* werde Röm. 13, 1-5. 1. Petr. 2, 13. 15. 19. 20. Sie unterscheidet die Pflicht, welche Selbstüberwindung und Kampf gegen die Leidenschaft fordert, von der, bei welcher dies der Fall nicht ist Math. 5, 46-48.

Nur

Nur gewiſſe Pflichten in Anſehung des Rechts der Menſchheit in uns, ſcheint ſie nicht zu kennen Math. 5, 39 - 42. Die in dieſer Stelle enthaltene Regeln ſcheinen bloſs auf Jünger Jeſu, die zur *Ausbreitung ſeines Reichs* beſtimmt waren, zu gehen. Aber können ſie dadurch gerechtfertiget werden, oder ſind ſie nicht buchſtäblich zu nehmen?

III. Von den moraliſchen Triebfedern.

§. 79.

Ueber die Lehre, von den moraliſchen Triebfedern überhaupt.

Die Lehre von den moraliſchen Triebfedern, folgt mit Recht auf die Lehre von den moraliſchen Grundſäzen und den Begriffen des Guten und Böſen. Erſt wenn ich mir des Sittengeſezes und damit der Begriffe des Guten und Böſen bewuſst geworden bin, kann gefragt werden, *wodurch* mein Wille zur Befolgung jenes Geſezes und zum Streben nach dem Guten beſtimmt werden ſoll, und dies iſt gleichfalls bei dem Begriffe der reinen Sittlichkeit weſent-

 lich

lich. Es kommt nicht nur darauf an, daſs das Geſez befolgt werde, daſs das Gute geſchehe, ſondern auch, *aus welchem Grunde* es geſchieht. Dieſer *Beſtimmungsgrund des Willens* heiſst *Triebfeder*, ſubjectiv, und objectiv: *Beweggrund*. Beide ſind von einem bloſsen *Aufmunterungsgrunde* und einem *Tugendmittel* verſchieden. Alle Triebfedern beziehen ſich auf die *Sinnlichkeit*, folglich auf die *Endlichkeit* eines Weſens; der *Wille Gottes* wird nicht durch Triebfedern beſtimmt. Selbſt wenn die Vernunft, oder das reine Sittengeſez den Willen beſtimmte, ſo würde dieſe Wirkung, doch nur als Wirkung auf einen ſinnlich - afficirten Willen eines endlichen Weſens, alſo aufs *Gefühl*, gedacht werden können. Man könnte aus dieſen und aus andern nachher anzuführenden Urſachen dieſen Abſchnitt auch überſchreiben: *Vom Verhältniſſe der reinen praktiſchen Vernunft zur Sinnlichkeit und ihrem nothwendigen à priori zu erkennenden Einfluſſe auf dieſelbe* oder *vom moraliſchen Gefühle.*

Vergl. Grundl. S. 63. 64. Krit. der prakt. Vern. S. 127. S. 161.

§. 80.

Sinnliche und vernünftige Triebfedern.

Die Triebfedern, welche von der Sinnlichkeit ausgehen, ſind *ſinnlich*, die, welche von der Vernunft ausgehen, ſind *vernünftig*. Jene ſind durchgehends Triebfedern der Selbſtliebe. Alle *materiale Grundſäze der Moral*, geben zulezt bloſs *ſinnliche Triebfedern* an die Hand, und nicht nur diejenige Triebfedern ſind ſinnlich, welche ganz zunächſt und unmittelbar den Willen durch Verheiſſung angenehmer oder durch Androhung unangenehmer Empfindungen beſtimmen. Sinnliche Triebfedern, ſo verfeinert ſie auch ſeyn, in welche Geſtalt ſie ſich auch kleiden mögen, verunreinigen die Tugend und bringen eigentlich lauter *Gleiſsnerei*, bloſs den Schein der Tugend und eine äuſſerſt unbeſtändige Tugend hervor. Sie ſind *auch* die Triebfedern des Laſters. Elende Menſchen, die alles bloſs aus Politik, aus Eigennuz, und wenn er auch noch ſo fein ausgeſonnen, oder mit der wärmſten Religioſität oder dem ſtärkſten Offenbarungsglauben verſchwiſtert wäre, thun! Die *Ver-*

nunft selbst und ihr heiliges Gesez soll den Willen bestimmen und zwar behauptet sie nicht nur den obersten Rang unter allen möglichen Triebfedern, sondern will und soll auch einige Triebfeder mit Abweisung der übrigen seyn. Nur sie ist die *reinvernünftige Triebfeder* und bringt *reine Sittlichkeit* hervor.

§. 81.

Wie das Sittengesez selbst Triebfeder werde?

Diese Frage heisst nicht so viel: Wie es überhaupt *möglich* sei, daſs das reine Sittengesez, eine bloſs intellectuelle Idee, durch sich und unmittelbar den Willen bestimme und aufs Gefühl wirke: denn dies ist und bleibt ein undurchdringliches Geheimniſs für uns, gerade wie die Möglichkeit eines freien Willens (§. 65) sondern so viel: *was in unserem Gemüthe vorgehe, wenn der Wille allein durchs Gesez bestimmt wird?* und da ist die Antwort folgende. Indem das Gesez allein den Willen bestimmt, so thut es den Neigungen theils Abbruch, theils schlägt es sie gänzlich nieder, und bewirkt dadurch ein *Gefühl des Schmerzens*,

der

der Unluſt, der *Demüthigung;* zu gleicher Zeit aber und eben dadurch bringt es noch eine andere Wirkung aufs Gefühl hervor, es erregt nämlich *Achtung* für ſich, ein Gefühl, welches allein vom Sittengeſeze abhängig iſt, und welches wir nur für daſſelbe oder für Perſonen, die ſich dadurch beſtimmen laſſen, haben können. Indem das Geſez die Neigung ſchwächt, vermehrt es die moraliſche Thätigkeit, oder wird Triebfeder zu ſeiner Befolgung. Indem es uns *ſinnlich demüthigt*, erhebt es *uns moraliſch*, und läſst uns unſere Würde und die Erhabenheit unſerer Beſtimmung fühlen. Es iſt kein Gegenſtand der *Luſt*, aber auch nicht der *Unluſt*, ſondern der *Achtung*, und zwar einer *reinen unbegrenzten*, *erhabenen Achtung*. Es erregt ein reines, von aller Sinnlichkeit freies, alles *eigene* Intereſſe, ausſchlieſſendes, *moraliſces Intereſſe*, welches vom *pathologiſchen* Intereſſe ſehr verſchieden iſt, d. i. das Geſez iſt ſelbſt eine Triebfeder des Willens, die allein durch Vernunft vorſtellbar iſt.

Vergl. Krit. d. prakt. Vern. S. 128 ff. 141. 155. 158. Grundl. S. 63. 64. 38. 101-105. 122 ff.

Achtung fürs Sittengesez hat jeder schon von selbst — wie kann man also noch sagen, dass sie Triebfeder unser Handlungen seyn soll? Freilich kann keiner sich der Achtung gegen das Sittengesez in ihm erwehren, und *vor dieser Achtung* ist es gar nicht einmal möglich, *sich eine Pflicht zu denken* — aber dieser Achtung wirken sinnliche Triebfedern in ihm entgegen, und es ist ein Hang in der menschlichen Natur vorhanden, sich durch die sinnlichen Triebfedern zwar nicht allein bestimmen zu lassen, aber ihnen die *reinen zu subordiniren* — es muss daher dem Menschen zur Pflicht gemacht werden, sich durch reine Achtung fürs Gesez als die oberste Triebfeder bestimmen zu lassen. (Vergl. Relig. innerh. der Grenzen S. 33 f. Tugendlehre S. 41 f.).

§. 82.

Verbindung sinnlicher und reiner Triebfedern.

Sinnliche und vernünftige Triebfedern miteinander zu verknüpfen, ist *gefährlich*, weil es dabei gar leicht geschieht, dass jene den Willen zu oberst bestimmen, und diese als

als für *ſich nicht zureichend* angeſehen werden, alſo dadurch der Hang zum Böſen genährt wird. Uebrigens iſt es zuweilen nothwendig, die ſinnlichen Triebfedern *vorerſt allein* zu gebrauchen, um rohe oder geſunkene Menſchen zum wahrhaften Guten nur zuerſt *vorzubereiten*, und an eine gewiſſe Geſezmäſigkeit zu gewöhnen, und *alsdann erſt die reine moraliſche Triebfeder zu gebrauchen.* Wie von der ſinnlichen Triebfeder der Uebergang oder der Umſchwung zur vernünftigen geſchehe, verdiente wohl eine beſſere Auseinanderſezung, als bisher vorgenommen worden iſt. Es ſcheint, daſs der Uebergang durch *Phantaſie* und *Verſtand* geſchehe, und daraus laſſen ſich wichtige Regeln für den Volkslehrer herleiten (vergl. I. *Bergers* moral. Einleitung ins N. T. 1 Th. S. 34 ff.). Auch gibt es gewiſſe Gemüthsſtimmungen, Lagen und Charaktere, bei welchen man reine und ſinnliche Triebfedern vereinigen muſs, um den Reizen zum Böſen, der Leidenſchaft, dem Leidensgefühle ein Gegengewicht zu geben, nur muſs immer die reine Triebfeder als die

 höch-

höchste und eigentlich den Willen bewegende vorgestellt werden. Uebrigens ist es falsch, dass die reine Triebfeder im Ganzen nur wenig Kraft über die Gemüther der Menschen äussere, sie ist vielmehr die *mächtigste und dauerhafteste*, wenn sie nur in ihrer Einfachheit und Würde gehörig an das Herz der Menschen gebracht wird. (Vergl. Krit. d. prakt. Vern. S. 158. 271 ff.).

§. 83.

Vermischte Triebfedern.

Reine und sinnliche Triebfedern sind zwar wesentlich verschieden, und können nicht zusammen ein homogenes Ganze ausmachen, jedoch gibt es Triebfedern, die zwar eigentlich nach genauerer Untersuchung sinnlich, aber doch zugleich mit der reinen Triebfeder verwandt sind, und sie in Bewegung sezen. Hieher gehört die *Triebfeder des Willens und des Musters Gottes*.

§. 84.

Triebfedern der chriſtlichen Moral.

Die chriſtliche Moral gebraucht *Triebfedern aller Art*, wie es die Natur einer populären und geoffenbarten Moral erforderte. Durch ihre reinen Begriffe vom Sittengeſeze, vom Guten und der Pflicht (§. 56. 67. 72. 78) erregt ſie ein reines Intereſſe fürs Geſez, und daſſelbige thut ſie dadurch, daſs ſie aufs ſtärkſte auf Reinheit des Herzens und Uneigennüzigkeit der Geſinnung dringt Math. 5, 8. 15, 17 ff. 6, 16 ff. Eph. 6, 5. 6. 1. Petr. 5, 2, die innere Würde der Tugend und der Menſchheit als Beweggrund zum Guten gebraucht Math. 6, 19 - 34. 19, 21. Luc. 6, 33-38. 11, 33-36. 12, 15-34. 1. Petr. 2, 11. 12. und durch die innere Vortreflichkeit der ganzen Lehre Jeſu zur Tugend antreibt, 1. Petr. 1, 3-16. 2. Petr. 1, 3-11. Die lezte Triebfeder kann jedoch, je nachdem ſie verſtanden wird, auch eine ſinnliche Triebfeder ſeyn. Sonſt kommen noch folgende Triebfedern vor.

Die Aehnlichkeit mit Gott, oder das Muſter Gottes Math. 5, 48. Luc. 6, 35. 36.

1. Joh. 4, 7. 1. Petr. 1, 16 f. Eph. 4, 31. 32. 5, 1. 2.

Das Beiſpiel Jeſu 1. Petr. 2, 21 - 25. 3, 18. Phil. 2, 5 ff. 1. Joh. 2, 6. 3, 16. Joh. 13, 15. 15, 12.

Liebe und Dankbarkeit gegen Gott Math. 22, 35. Marc. 12, 30. 31. Luc. 10, 27. 1. Joh. 4, 19. 3, 1-3.

Liebe und Dankbarkeit gegen Jeſus den Lehrer und Erlöſer der Menſchen Joh. 14, 15. Gal. 2, 20. Tit. 2, 11 - 15. 3, 4 - 8. 1. Petr. 1, 18-21. Röm. 6, 1 - 14. 1. Kor. 6, 20.

Die Annäherung des Reichs Gottes und Jeſu, und die Idee einer vollkommenen Vereinigung der Menſchen mit Gott und Jeſus Math. 4, 17. Marc. 1, 15. 1. Joh. 1, 3. 7. 3, 1. 2. 3. Luc. 6, 20.

Das Wohlgefallen Gottes des Allwiſſenden Luc. 10, 20. 12, 20. 21. Joh. 14, 23. Röm. 14, 18. ſeine Vergeltung Luc. 6, 38. 18, 29 f. Röm. 2, 6-8. 1. Tim. 4, 7-9. ſeine Strafen Luc. 12, 4. 5. 13, 3-5. Ebr.

12,

12, 28. 29. 1. Petr. 1, 17. die Seeligkeit des ewigen Lebens Math. 19, 16. Luc. Kap. 16. 18, 29. 30. auch zeitliche Glückseeligkeit 1. Petr. 3, 10. 11. Röm. 13, 2-4. 1. Tim. 6, 6. das Glück, ein Sohn Gottes zu werden Röm. 8, 14 ff. Gottes Allmacht, Allwissenheit und Wahrhaftigkeit Ebr. 4, 11-13. Das Wohlgefallen höherer Geister Luc. 12, 8. 9. 15, 10. Auch die *Taufe der Christen* wird als Beweggrund oder Aufmunterungsgrund zum Guten gebraucht Tit. 3, 1-7.

Verschiedene dieser Triebfedern können, je nachdem man sie fasst, auch auf reine Triebfedern zurückgeführt werden. Die Triebfedern der Glückseeligkeit werden übrigens mit einer gewissen Vorsicht und Rücksicht auf die Bedürfnisse der Zeitgenossen, auf *rohe, sinnliche Juden*, auf *Jünger Jesu, die bei der Ausbreitung seines Reichs Noth und Leiden aller Art zu befürchten hatten*, auf *leidende Christen*, auf *Heidenchristen*, die noch mit den Lastern des Heidenthums befleckt, und an die Verheissungen des alten Glaubens gewohnt waren, gebraucht. Auch werden die Belohnungen des Guten öfters

öfters eigentlich nicht als Beweggründe zum Guten, ſondern als vernünftige Erwartungen des Tugendhaften und als Rechtfertigung der göttlichen Gerechtigkeit angeführt. Endlich ſcheinen die Belohnungen des Guten, die das Chriſtenthum verheiſst, zuweilen darinn zu liegen, *daſs Gott das edle Bemühen des Tugendhaften ſeegnet, ihm einen glücklichen Fortgang ſchenkt, ihm recht viele Gelegenheiten zur Ausübung des Guten und zu ſeiner Selbſtveredlung zu Theil werden läſst, und bei ſeinem redlichſten Beſtreben nach dem Guten, das was ſeiner Tugend mangelt erſezt oder als geſchehen anſieht* Luc. 19, 11-28. 1. Kor. 15, 57. 58? 1. Joh. 3, 19 ff.

IV. Von der Freiheit.

§. 85.

Erklærung der Begriffe: *Begehrungsvermögen*, *Vermögen, nach Belieben zu thun und zu laſſen*, *Willkühr*, *thieriſche*, *ſinnliche*, *freie Willkühr*, (*poſitiv und negativ*), *tranſcendentale und praktiſche Freiheit der Willkühr*.

Das Begehrungsvermögen iſt das Vermögen, durch ſeine Vorſtellungen Urſache der Gegenſtände derſelben zu ſeyn *. *Das Vermögen nach Belieben zu thun und zu laſſen* iſt eben ſo viel, als das *Begehrungsvermögen*, inſofern es nicht durch das Object, auf welches es ſich bezieht, ſondern durch ſich ſelbſt zur Handlung *beſtimmt* wird. Wenn dies Vermögen mit dem Bewuſstſeyn des Vermögens verknüpft iſt, das Object ſelbſt hervorzubringen, ſo heiſst es *Willkühr*, mangelt aber dies Vermögen, ſo iſt es bloſser *Wunſch*. Die *Willkühr* iſt *ſinnlich*, ſofern ſie pathologiſch, durch Neigungen und Triebe afficirt iſt, *thieriſch*, wenn ſie pathologiſch *neceſſitirt* werden kann. *Sinnlichkeit* macht die Handlungen noch nicht nothwendig, aber *Thierheit*.

Eine

Eine ſinnliche Willkühr, wie die menſchliche, kann mit einer *freien Willkühr* verbunden ſeyn. Dieſe iſt eine ſolche, die durch *reine Vernunft* beſtimmt wird. Dieſe *Freiheit der Willkühr* (die auch ſchlechthin *Freiheit*, auch *praktiſche*, *moraliſche Freiheit* genannt wird) iſt im *negativen* Sinne die *Unabhängigkeit* derſelben von allen ſinnlichen Antrieben, von allen begehrten Objecten, im *poſitiven* Sinne aber das Vermögen der reinen Vernunft durch *ſich ein Geſez zu geben und den Willen zum Handeln zu beſtimmen.* Viele in älteren und neueren Zeiten haben die Freiheit ſo definirt: *Sie iſt das Vermögen*, *zwiſchen dem Guten und Böſen zu wählen*, dem Geſeze gemäſs aber zuwider zu handeln. Nun iſt freilich wahr, daſs es in der *Erfahrung* viele Beiſpiele davon gibt, daſs der Menſch das Böſe wählt, wo er das Gute wählen ſollte und könnte, und daſs nach dem Sprachgebrauche auch böſe Handlungen freie Handlungen ſind. Allein indem der Menſch das Böſe thut, handelt er eigentlich *nicht frei*, *nicht nach dem Character eines überſinnlichen Weſens*, ſondern als *Sinnenweſen.* Er handelt

zwar *nicht aus phyſiſcher Nöthigung*, aber auch *nicht aus Freiheit.* Böſe Handlungen können nicht eben ſo wie gute auf einen überſinnlichen Charakter ſchlieſſen laſſen, ſie können nicht beide aus einem gemeinſchaftlichen Principe entſpringen. Wenn wir uns als freie, vernünftige, überſinnliche Weſen berrachten, ſo iſt es vielmehr etwas Unbegreifliches für uns, wie wir auch das Böſe, was wider die Vernunft ſtreitet, wählen können, ſo oft es auch geſchieht. Es iſt in der That wichtig, daſs die Möglichkeit, auch das Böſe zu wählen, nicht zur *Freiheit* gezählt werde, weil ſonſt die heterogenſte Dinge vermiſcht werden, und die ganze Feſtigkeit und Reinheit der Moral Gefahr läuft. Die Freiheit als Selbſtgeſezgebung der Vernunft iſt ein *Vermögen*, iſt *Stärke*, die Möglichkeit, von dem Vernunftgeſeze abzuweichen, iſt *Unvermögen und Schwäche.* So will es auch der edlere moraliſche Sprachgebrauch, ſelbſt der, der Bibel. *Nur der Tugendhafte iſt frei, nur der Laſterhafte iſt ein Sclave.* Wenn man die Freiheit in dem Vermögen zwiſchen Guten und Böſen zu wählen beſtehen läſst, und

dann

dann die eigentlich moralische Freiheit *den höchsten Grad der Freiheit* nennt, so hat die Freiheit durch das Fortgehen in Graden aufgehört, Freiheit zu seyn, sie hat also eigentlich nicht in Graden zugenommen, sondern ihr Wesen verändert. Die Freiheit selbst hat keine Grade, wohl aber ihre *Aeusserung*, so wie sie auf mannichfaltige Art beschränkt ist.

Im *cosmologischen* Verstande ist Freiheit das *Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen.* Sie bedarf keiner Ursache, um handeln zu können, sie fängt von selbst an, zu handeln. In der Erfahrung geschieht nichts ohne Ursache, und jede Ursache hat wieder ihre Ursache; alle Begebenheiten sind nothwendig vorher bestimmt. Die Idee der Freiheit ist also weder empirisch noch kann sie in irgend einer Erfahrung dargestellt werden, vielmehr ist sie eine *reine transcendentale, von der Vernunft geschaffene, für die theoretische Philosophie transcendente Idee.* Man nennt diese Freiheit daher auch *transcendentale Freiheit.* Auf sie gründet sich die *praktische Freiheit;* und wenn jene nicht

möglich ist, so kann auch diese nicht statuirt werden.

Vergl. Kritik der reinen Vernunft 3. A. S. 561 f. Krit. der prakt. Vern. S. 58. 59. Prolegomena zu jeder Metaphysik S. 152. Grundlegung S. 97. Rechtslehre S. IV-VI. XVIII. XXVII f. Götting. Bibl. der theolog. Litteratur IV. Band 2. St. S. 163 f.

* Diese Definition des Begehrungsvermögens findet sich gleich zu Anfang der *Einleitung in die Metaphysik der Sitten.* Sie fand sich aber auch schon vorher in der Vorrede zur Kritik der prakt. Vern. S. 16. Sie ist vielen aufgefallen. Man muss aber nur bemerken, dass unter den *Gegenständen der Vorstellungen* hier nicht die Gegenstände, insofern sie *gegeben* sind, verstanden werden, sondern insofern sie *vorgestellt* werden. Wenn ich etwas begehre, z. E. einen Gegenstand, der mir Vergnügen gewährt, gebrauchen oder besizen zu können, so bringe ich natürlich diesen Gegenstand, sofern er gegeben ist, nicht hervor, aber ich beweise ein Vermögen, das mir vorgestellte Angenehme, an dem Gegenstande, d. i. den Gegenstand meiner Vorstellungen zu realisiren, welcher nicht gegeben, sondern von mir gedacht wird. Uebrigens ist das Gefühl der Lust bei dem Begehrungsvermögen überhaupt gar nicht wesentlich, sondern nur bei dem *untern*, und dadurch wird jene Definition noch mehr erläutert. Sie ist eine Definition des Be-

Begehrungsvermögens überhaupt. Bei dem oberen Begehrungsvermögen find die Gegenftände der Vorftellungen nicht empirifch, fondern rein, wiewohl fie auf Erfahrungsgegenftände angewandt werden, infofern das Begehrungsvermögen aufs Handeln geht. Uebrigens wird der Ausdruck in mehr als Einer Bedeutung gebraucht. Dies ift auch unfchädlich, fo lange nur oberes und unteres Begehrungsvermögen, nicht blofs durch den verfchiedenen Urfprung des Gefühls der Luft unterfchieden werden. Manchen ift Begehrungsvermögen fo viel als *Wille*. Kant fagt: „Das Begehrungsvermögen, deffen innerer Beftimmungsgrund, folglich felbft das Belieben in der Vernunft des Subjects angetroffen wird, heifst der *Wille*. Der Wille ift alfo das Begehrungsvermögen nicht fowohl in Beziehung auf die Handlung, als vielmehr auf den Beftimmungsgrund der Willkühr zur Handlung, betrachtet, und hat felber vor fich eigentlich keinen Beftimmungsgrund, fondern ift, fofern fie die Willkühr beftimmen kann, die praktifche Vernunft felbft. Rechtslehre S. V. Ift fo der Wille nicht eben fo viel als *oberes Begehrungsvermögen?* — Die Unterfuchung über das *Verhältnifs der Vermögen des menfchlichen Gemüths überhaupt zu den Sittengefezen* kann diefem § angehängt werden.

§. 86.

Ist Causalitæt durch Freiheit und Vereinigung der Freiheit mit der Naturnothwendigkeit denkbar?

Die Freiheit kann entweder als Gegenstand der theoretischen oder der praktischen Philosophie betrachtet werden. In der theoretischen Philosophie kann bloſs von dem *Begriffe der Freiheit*, nicht von ihrer *Wirklichkeit* oder auch nur *realen Möglichkeit* die Rede seyn. Die theoretische Philosophie bezicht sich eigentlich auf *Naturbegriffe*, die immer in der *Erfahrung* ihre Anwendung finden, die durch Gegenstände in der *Anschauung* vorgestellt werden können, nicht auf den *Freiheitsbegriff*, der in *keiner Erfahrung* vorgestellt werden kann. Aber die theoretische Philosophie leitet doch nothwendig auch auf *Ideen*, die über *die Erfahrung hinausliegen*, sie begränzen und den Erfahrungskenntnissen Einheit geben. Unter diese Ideen gehört die Idee der *Freiheit*. Sie ist nicht insofern ein Gegenstand der theoretischen Erkenntniſs, als sie sich in irgend einer Erfahrung etwa vorstellig machen läſst, sondern bloſs insofern, als die theoretische Vernunft bei der Wahrnehmung der

Kette von Urſachen und Wirkungen in der Natur, und dem unaufhörlichen Zurückgehen von Wirkungen auf Urſachen, unausbleiblich zu der Idee einer Urſache hingetrieben wird, die nicht wiederum Wirkung, nicht bedingt, ſondern unbedingt iſt, die einen *Zuſtand von ſelbſt anfangen kann.* Ob nun dieſe *tranſcendentale Idee in ſich ſelbſt einen Widerſpruch faſſe*, dies unterſucht die *theoretiſche Philoſophie;* ob ſie *real* ſei, die *praktiſche.*

Die *Idee der Freiheit* iſt die *Idee einer Cauſalität* und zwar einer *unbedingten, überſinnlichen Cauſalität in der Sinnenwelt.* Nun fragt ſich: *ob überhaupt der Begriff der Cauſalität auf die Freiheit anwendbar ſei?* und: *ob Freiheit mit der Naturnothwendigkeit, die in der Sinnenwelt Statt findet, vereinbar ſei?* Was die erſte Frage betrifft, ſo gilt zwar die Categorie der Cauſalität eigentlich nur *von Gegenſtänden möglicher Erfahrung*, dergleichen die Freiheit nicht iſt, nur *Erfahrungsgegenſtände* können vermöge derſelben *erkannt* werden, aber inſofern der Begriff der Cauſalität ſeinem Urſprunge nach

ein

ein *reiner Verſtandesbegriff* iſt, ſo iſt er allerdings einer Anwendung auf das *Ueberſinnliche* fähig, nur nicht um es theoretiſch zu beſtimmen und zu erkennen, ſondern bloſs um es *zu denken.* So kann alſo auch *Freiheit durch Cauſalität gedacht*, nicht aber ihrer Realität nach erkannt und beſtimmt werden. Der Begriff iſt theoretiſch leer und bezieht ſich auf gar kein beſtimmtes Object. Theoretiſch erkennen wir dadurch weiter nichts, unſere Naturkenntniſs wird dadurch nicht vermehrt, ſondern höchſtens geordnet und ſyſtematiſirt, aber wir können doch den Begriff theoretiſch denken, und dadurch wäre ſchon viel gewonnen, wenn es etwa praktiſche Gründe für die Realität deſſelben gäbe.

Was die andere Frage betrifft: *ob die Freiheit mit der Naturnothwendigkeit vereinbar ſei?* — ſo iſt ſie eigentlich ſo zu verſtehen: ob unſere Handlungen, die als Erſcheinungen nach nothwendigen Geſezen der Natur erfolgen, doch zugleich auch freie Handlungen ſeyn können? Das Geſez *der Cauſalität* iſt ein allgemeines Naturgeſez. Alles hat ſeine Urſache, und jede Urſache

 wie-

wieder ihre Urſache unter den Erſcheinungen. Alles, was geſchieht, iſt und ſeyn wird, iſt vorher nothwendig beſtimmt. Daſſelbige gilt von unſern Handlungen, ſie ſind in der *vorhergehenden Zeit beſtimmt*, ſo daſs ſie jezt im Augenblicke des Geſchehens nicht mehr in unſerer Gewalt ſtehen. Allein dies Geſez gilt nur von *Erſcheinungen*, nicht von *Dingen an ſich*, und auch von unſern Handlungen nur, inſofern ſie Erſcheinungen ſind, oder nur von unſerm *empiriſchen Character*. Aber wir beſizen auch einen *intelligiblen Character*, der ſich am deutlichſten durch den Begriff des *Sollens*, der *Pflicht* ausdrückt. Dieſer bezeichnet eine bloſs *mögliche Handlung*, deren *Grund* nicht in einer *Erſcheinung*, ſondern in einem *reinen Begriffe* liegt (cauſa phaenomenon et nonmenon). In Anſehung unſers intelligiblen Characters ſtehen wir nicht unter dem Geſeze der Cauſalität, da ſind wir ſelbſtſtändige, unabhängige, unbedingte Urſachen unſerer Handlungen, da haben unſere Handlungen keinen Anfang in der Zeit, da ſollte vielleicht Manches, vielleicht Alles unterblieben ſeyn, was doch wirklich ge-

geſchehen iſt. Es kann aber auch ſeyn, daſs eine Handlung zugleich in Anſehung unſers empiriſchen Characters nach, nothwendigen Naturgeſezen geſchehen iſt, und auch geſchehen *ſollte*, oder in Anſehung unſers intelligiblen Characters frei und durch keine Naturürſachen beſtimmt iſt. In der That verfahren wir gewöhnlich ſo in der Beurtheilung der Handlungen. Wenn wir eine ſchlechte Handlung auch hinlänglich aus Naturürſachen erklärt haben, ſo *rechnen* wir ſie doch dem Thäter zu, und erklären ihn für *ſchuldig*. Mit dieſen Bemerkungen ſind zwar nicht alle Schwierigkeiten vollkommen, aber ſie ſind doch ſo weit gelöſst, als wir es in praktiſcher Hinſicht bedürfen. Die Vereinigung des *Determinismus* und eines *Urweſens* mit der Freiheit macht keine erhebliche Schwierigkeit.

Vergl. Kritik der Urtheilskraft S. XII ff. Rechtslehre S. XVIII f. Kritik der rein. Vern. S. 566-586. Kritik der prakt. Vern. S. 94-98. 169-191. Proleg. zu jeder Metaphyſik. S. 151-157. Grundleg. S. 105 ff. 115-121. Religion S. 58 f. Note.

§. 87.

Moralische Freiheit.

Was die speculative Vernunft bloss als denkbar und als regulatives Princip darstellt, dessen Realität erweist die praktische Vernunft durch das in ihr *enthaltene Gesez*. *Das Sittengesez* ist es, durch welches wir uns unserer Freiheit bewusst werden, und welches uns berechtigt, uns eine solche zuzuschreiben. Durch psychologische Untersuchung über die Natur der Seele, kommen wir in Ewigkeit nicht auf eine reine Idee der Freiheit. Umgekehrt könnte auch kein Sittengesez in uns seyn, wenn wir nicht *freie* Wesen wären. Ein durch das Sittengesez bestimmter Wille ist ein freier Wille, und ein freier Wille ist bloss durchs Sittengesez bestimmt. Uebrigens wird die Freiheit nicht bloss um des Sittengesezes, und das Sittengesez nicht bloss um der Freiheit willen angenommen, wie schon aus vorhergehenden Untersuchungen erhellen kann. Eben so ist klar, dass die Freiheit *Vernunft* voraussezt, und allen vernünftigen Wesen als solchen zugeschrieben werden muss. Die Idee der Frei-

Freiheit liegt allen unſern *moraliſchen Urtheilen über eigene und fremde Handlungen, über Strafen und Belohnungen; liegt dem Gewiſſen, dem Gefühle der Schaam* und der *Reue* zum Grunde und der ärgſte Deſpotismus kann uns den Glauben an unſere Freiheit eben ſo wenig entreiſſen, als die feinſte Sophiſterei.

Vergl. Grundleg. S. 97 ff. Krit. d. pr. V. S. 5. Vorr. S. 51 ff. 167 ff.

§. 88.

Einſchrænkungen und Grade in den Aeuſſerungen der Freiheit.

Das Freiheitsvermögen iſt in ſeinen Aeuſſerungen ſehr eingeſchränkt durch Sinnlichkeit, durch natürliche Diſpoſitionen, durch Eindrücke der Kindheit, durch Gewohnheiten, Erziehung, Lagen, Temperament u. ſ. w. und kann *inſofern* Grade haben, allein Einſchränkung iſt nicht Aufhebung, oft iſt ſie ſelbſtverſchuldet, oft erzeugt ſie deſto gröſseres moraliſches Verdienſt; und von der andern Seite hat die Natur in uns und auſſer uns, viele für die Entwicklung und Aeuſſerung des Freiheitsvermögens wohlthätige Anſtalten gemacht.

§. 89.

Neuteſtamentliche Lehre von der Freiheit.

Die reine Idee von der moraliſchen Freiheit findet ſich in vielen Stellen des N. T. Die Befolgung der Gebote Jeſu iſt wahre Freiheit, Sünde iſt Sclaverei Joh. 8, 31 - 47. Die Lehre Jeſu iſt ein vollkommenes Geſez der Freiheit Jak. 1, 25. 2, 12. 13. Der Chriſt iſt moraliſch frei 1. Petr. 2, 16. Das chriſtliche Geſez befreit von dem Joche des Moſaiſchen Geſezes, und reizt nicht, wie dieſes Geſez zur Sünde, ſondern führt zur moraliſchen Freiheit und Seeligkeit Röm. 6, 15 - 23. Kap. 7. 8. Wo Geiſt Jeſu iſt, wo die Menſchen von den Grundſäzen ſeiner Lehre beſeelt ſind, da iſt wahre Freiheit 2. Kor. 3, 17. Die Freiheit des Chriſten iſt keine Freiheit von allen Geſezen, keine Zügelloſigkeit, kein Abſchütteln des Jochs bürgerlicher Geſeze, und ſoll von ihm nicht zur Befriedigung ſinnlicher Lüſte gebraucht werden Gal. 5, 13. 1. Petr. 2, 16. 2. Petr. 2, 13 - 17. Die Sünde entſpringt aus der ſinnlichen Willkühr Jak. 1, 13 - 15. Es hat ſeine Lokalurſachen, daſs in den katho-

lischen Briefe die Lehre von der christlichen Freiheit so oft und sorgfältig erläutert wird. Sie wurde in den Gegenden schrecklich misbraucht, in welche diese Briefe gerichtet sind und zu diesen Misbräuchen hatten ohne Zweifel die misverstandenen Briefe Pauli Veranlassung gegeben.

* * *

§. 90.

Anmerkungen über das System der reinen Sittlichkeit überhaupt, und seine Brauchbarkeit im Unterrichte des Volks und der Kinder.

In den bisher entwickelten Ideen ist eigentlich das ganze System der reinen Sittlichkeit enthalten. Es hat eine wunderbare Erhabenheit, Herrlichkeit und Kraft, und findet nur deswegen so manchen Widerspruch, und selbst Verspottung, weil durch Erziehung, Kinderunterricht und gelehrte Systeme der natürliche moralische Menschensinn verkehrt und verdunkelt ist, und weil man sich gerne, wenigstens äusserlich, einer Lehre erwehren möchte, die uns freilich desto mehr demüthigt und drückt, je weni-

weniger wir uns ihr angemessen finden. Der Hang, die Tugendlehre in eine bloſse Klugheitslehre zu verwandeln, hat ſeine ganz natürlichen Gründe, und wird ohne Zweifel nie ganz aufhören. Der reine moraliſche Rationalismus hat übrigens zugleich eine wunderbare *Einheit*, *Feſtigktit*, *Simplicität* und *Fruchtbarkeit*. Seine Lehren ſind ſo wie *mathematiſche Poſtulate unerweislich* und doch *apodiktiſch* gewiſs, und wo die theoretiſche Vernunft mit aller ihrer Anſtrengung, höchſtens die Denkbarkeit einer Idee darthun und ſonſt nichts ausrichten kann, da richtet die praktiſche Vernunft mit Wenigem unendlich viel aus, und entdeckt uns einen Schaz praktiſcher Erkenntniſſe, die der ſichere Leitſtern des Lebens ſind, und durch die es zugleich allein einen wahren Werth erhält. Man meint oft dies Syſtem allein ſchon dadurch zu widerlegen, daſs man ſagt, *es ſeie nichts damit auszurichten*, *man werde damit die Menſchen doch nicht anders machen*, *es ſei zu hoch für ſie.* — Geſezt auch, daſs dies vollkommen wahr wäre, ſo würde dadurch die *Wahrheit und das Anſehen des Syſtems*

ſelbſt

ſelbſt nicht das geringſte leiden: denn dieſe hängen nicht von Beiſpielen und Erfahrung ab. Aber es iſt falſch, daſs mit dieſem Syſtem nichts ausgerichtet werden könne: indem täglich, wiewohl mehr in den Kreiſen rechtſchaffener Familien und Geſellſchaften, als in Kirchen, Schulen und Hörſälen damit ausgerichtet wird. Es kommt nur darauf an, daſs es recht gebraucht und vorgetragen wird. Es iſt der *mannichfaltigſten, einfachſten und ſchönſten Einkleidung* fähig, wiewohl ihm nur die *ſimpelſte Schönheit* anſteht, und ſoll ſchlechterdings *die empiriſche Kenntniſs des moraliſchen Menſchen* und die Ausbreitung derſelben weder verdrängen noch einſchränken.

Vergl. *Schmids* theolog. Moral S. 134 ff.

* * *

V. Ueber

V. Ueber Sünde, Lafter, den natürlichen Hang zum Böfen, und verwandte Gegenftände.

§. 91.

Ueber die Lehre von Sünde, Lafter und moralifchem Verderben überhaupt.

Es ift fehr wichtig, dafs diefe Lehre in der allgemeinen Moral fo genau und vollftändig als möglich abgehandelt werde, fonft kann auch die Lehre von *Tugend und Befferung* nicht gehörig vorgetragen werden. Uebrigens gehören hieher nur die allgemeinen Lehren von *Sünde*, *Lafter*, *Fehlern*, *Uebertretung*, *Verbrechen*, *Untugend*, *Verfchuldung*, *Lafterhaftigkeit*, *moralifchem Verderben*, *feinen Quellen*, *den Graden*, *Gattungen und Folgen der Sünde und des Lafters*, *den unmoralifchen Zuftänden.* Alle einzelne Sünden and Lafter in der allgemeinen Moral aufzuzählen und abzuhandeln, ift den Gefezen einer Methode nicht gemäfs. Es gibt zu Wiederholungen Anlafs, und hindert in manchem Betrachte die richtige Einficht

in

in die Natur der einzelnen Tugenden und Lafter. Manche Pflichten find fogar blofs *negative Pflichten* und können blofs unter dem Titel der *Enthaltung von gewiffen Sünden und Laftern* abgehandelt werden. Die Lehre von diefen gehört alfo ohnehin in die Pflichtenlehre. Aber auch bei andern Sünden und Laftern ift es weit natürlicher und belehrender, von ihnen bei den Tugenden zu handeln, welchen fie entgegengefezt find, als fie vorher befonders zufammenzuftellen. Die Lehre von *den Anlagen des Menfchen zum Guten* wird am fchicklichften mit der Lehre vom natürlichen Hange zum Böfen verbunden, weil auf jene Anlagen theils Böfes gepflanzt zu werden pflegt, theils der natürliche Hang zum Böfen nur in Beziehung auf fie richtig beurtheilt werden kann.

Es ift zu wünfchen, dafs ein ausführliches Werk über diefe ganze Lehre von einem Manne, der Philofoph, Gefchichtkenner und Menfchenkenner zugleich ift, nach den Bedürfniffen unferer Zeit gefchrieben werde. Bis jezt ift das Vornehmfte in *Mosheims* Sittenlehre der heiligen Schrift im ganzen erften Bande 5. Aufl. Leipzig 1773; in *Reinhards* Syftem der chriftl. Moral 1. Thls 2. Abfchn. im 1. Bande 3. Aufl. und in *Kants* Religion *innerhalb der Grenzen* u. f. w. enthalten.

§. 92.

§. 92.

Erklærung der Ausdrücke.

Man muſs *die Sünde* von *einer Sünde*, *das Laſter* von *einem Laſter* unterſcheiden, wiewohl beide in Einem Hauptbegriffe übereinſtimmen. *Sündigen* heiſst zunächſt etwas thun, was uns vor Gott ſtrafbar macht und *ausgeſühnt* werden muſs, im reineren philoſophiſchen Sinne aber dem Sittengeſeze zuwider handeln und zwar aus eigener näherer oder entfernterer Schuld. *Die Sünde überhaupt* bezeichnet öfters im gemeinen Leben und in der Schrift *das ganze moraliſche Verderben*, die Immoralität überhaupt, in Geſinnungen und Handlungen, ſie mag *natürlich* oder *erworben* ſeyn. *Eine Sünde*, oder, welches einerlei iſt, *Uebertretung* iſt jede geſezwidrige Handlung. Eine *Sünde* oder *Uebertretung*, die nicht *vorſezlich* iſt, aber doch zugerechnet werden kann, iſt eine *Verſchuldung*, eine ſolche aber, welche *vorſezlich* iſt, heiſst *Verbrechen*. Vorſezlich oder unvorſezlich aber iſt eine Sünde, je nachdem ſie mit dem Bewuſstſeyn, daſs ſie Sünde oder nicht Sünde ſei, verknüpft iſt.

Das

Das Laſter iſt das moraliſche Verderben überhaupt, inſofern dabei die Sünde vorſezlich und habituell geworden iſt. *Ein Laſter* iſt eine Fertigkeit in gewiſſen geſezwidrigen Handlungen. Die *Laſterhaftigkeit* iſt ein Zuſtand, in welchem überhaupt vorſezliche Sünden aller Art zum Grundſaze geworden ſind. Man kann ſündigen, ohne laſterhaft zu ſeyn, aber nicht umgekehrt. Eine Sünde kann ein Laſter, und ein Laſter die ganze Laſterhaftigkeit erzeugen. *Unrecht* heiſst, was äuſſeren Geſezen zuwider iſt, *illegal* was dem Geſeze überhaupt, *immoraliſch*, was der ſchuldigen Achtung fürs Geſez zuwider iſt. *Untugend* iſt der Mangel an moraliſcher Kraft, zuweilen wird dadurch blofs ein *Fehler* angezeigt. Ein *Fehler* iſt eigentlich die Handlung wider eine Regel, die zu einem untergeordneten Zwecke führen ſoll, wiewohl das Wort auch zuweilen in einem höheren moraliſchen Sinne genommen wird.

Vergl. *Schmids* Moralphiloſophie S. 614 ff. 3. A. *Kant* Rechtslehre S. XXIII. Tugendlehre S. 21.

§. 93.

Wie ist der Mensch von Natur in moralischer Hinsicht beschaffen.

1. Ist er von Natur gegen das Gute und Böse gleichgültig? 2. ist er zum Theil gut zum Theil böse? 3. ist er gut? 4. ist er böse? Es versteht sich von selbst, dass hier die *Natur* nicht physische Nothwendigkeit anzeigt, sondern einen in dem Menschen liegender Grund des Gebrauchs seiner Freiheit oder vielmehr seiner Willkühr, welcher nur eine *Maxime* seyn kann. Wenn man bloss auf den *empirischen Character* des Menschen Rüksicht nehmen wollte, so könnte man die beiden ersten Fragen bejahen, wenn man aber, wie hier geschehen muss, wo von der *moralischen* Beschaffenheit des Menschen die Rede ist, auf die bei seinen Handlungen *zum Grunde liegende Maxime* Rüksicht nimmt, so muss man sie verneinen, wenn nicht die ganze Moral Gefahr laufen soll. *Der Mensch muss von Natur entweder gut oder böse seyn.* Dabei versteht sich aber von selbst, dass beides nicht apodiktisch erwiesen, nicht in der Erfahrung beobachtet, sondern aus der Erfahrung und zwar

so

ſo geſchloſſen wird, daſs man den Menſchen derſelben zufolge nicht anders beurtheilen kann, endlich, daſs die natürliche moraliſche Beſchaffenheit des Menſchen, von welcher hier die Rede iſt, als *erworben*, als durch die *Willkühr angenommen* betrachtet werden muſs. Nun läſst ſich zwar nicht leugnen, daſs in der menſchlichen Natur *Anlagen zum Guten* vorhanden ſind, die *Triebe zur Selbſterhaltung*, zur *Fortpflanzung ſeiner Art und der Erhaltung des Erzeugten* und *zur Geſellſchaft*, welche man zuſammen die *phyſiſche*, *mechaniſche Selbſtliebe* nennen kann; zu welcher keine Vernunft erfordert wird; hernach die *vergleichende Selbſtliebe*, vermöge welcher wir uns nur in Vergleichung mit andern glücklich oder unglücklich fühlen, zu welcher empiriſch-praktiſche Vernunft erfordert wird, endlich die *Empfänglichkeit der Achtung fürs Sittengeſez*, welche reine praktiſche Vernunft vorausſezt. Dieſe Anlagen ſind uns zu unſerer moraliſchen Cultur gegeben, und aus der lezten kann gar nichts Moraliſchböſes entſtehen. Auf die erſte aber können *Laſter der Rohigkeit und viehiſche Laſter*

ſter gepflanzt werden, ſo wie auf die zweite *Laſter der Cultur*, und ſogenannte *teufliſche Laſter* gepflanzt werden, und ſie werden auch nur zu gewöhnlich darauf gepflanzt. Noch mehr, die *Selbſtbeobachtung*, die Beobachtung anderer im *Stande der Natur*, *der Cultur* und *dem Verhältniſſe groſser Menſchengeſellſchaften zu einander*, die *Ausſprüche* der *Weltweiſen*, der *Geſchichtſchreiber*, der *Pädagogen*, der *Dichter*, der *Menſchenkenner*, der *Religionsſtifter*, in den verſchiedenſten Gegenden und Zeiten, *die Dichtungen von einem urſprünglichen goldenen Zeitalter der Unſchuld und Sittenreinheit*, welches lange verſchwunden sei, und vielleicht einmal wiederkehren werde, die ſich faſt unter allen Nationen finden, endlich *ſelbſt unſere Ideen von Pflicht, Gebot, Tugend, Beſſerung* leiten darauf, *daſs der Menſch von Natur böſe ſei.* Dies heiſst aber nicht, daſs ein Grundtrieb zum Böſen in unſerer Natur vorhanden, oder daſs wir von Natur zu allen Guten unfähig ſeien, ſondern es wird dadurch ein allgemeiner *Hang zum Böſen* unter der Menſchengattung, neben dem Bewuſstſeyn des Sittengeſezes

ſezes und einer natürlichen Achtung für daſſelbe angezeigt, und zwar ein *ſelbſtverſchuldeter*, *moraliſcher*, *nicht phyſiſcher Hang*. Dieſer Hang beſteht darinn, daſs wir alle von Natur ſchwach in der Befolgung gefaſster Grundſäze oder *gebrechlich*, daſs wir alle zur Vermiſchung unmoraliſcher und moraliſcher Triebfedern bei unſern Handlungen geneigt oder *unlauter*, daſs wir endlich eben ſo geneigt zur Befolgung böſer Grundſäze, zur Subordination moraliſcher Triebfedern unter unmoraliſche, oder *verkehrt*, *verderbt*, *bösartig* ſind. Dieſer Hang iſt alſo keine gänzliche Verachtung und Beiſeitſezung des Sittengeſezes, aber *eine Herabſezung deſſelben unter die Triebfeder der Selbſtliebe*, wobei der Menſch nicht ſelten *ſich ſelbſt betrügt*, und in der Einbildung lauter tugendhafter Handlungen doch ein Nichtswürdiger iſt.

Vergl. Relig. innerh. d. Grenzen der Vern. 1. St. (Man kann nicht leugnen, daſs Kant hier die Ausdrücke *Freiheit* und *freie Willkühr* in einem andern Sinne nimmt, als ſonſt in ſeinen Schriften, oder, wo nicht, ſeine Theorie der Freiheit ändern muſs. Die Lehre vom radikalen Böſen in der menſchlichen Natur, hat manche ſelbſt

Freunde der kritischen Philosophie frappirt, allein man konnte sie schon vorher aus der Kritik der praktischen Vernunft abnehmen). Götting. Bibl. d. theol. Literat. 1. Band 8. St. S. 545 ff. *Fichte* System der Sittenlehre S. 231 ff. 261 ff.

§. 94.

Ursprung der Sünde und des Hangs zum Bösen.

Der Hang zum Bösen geht vor jeder Sünde vorher, er ist der Grund jeder Sünde, er ist selbst Sünde, d. i. gesezwidrige *intellible That*. Der Ursprung des Hangs zum Bösen selbst aber, läſst sich von uns nicht weiter verfolgen, als bis zu der Verstimmung der Willkühr, wie sie vorher beschrieben worden ist (§. 93.) und ist eben so unerklärlich, als eine Grundeigenschaft unserer Natur, ob er gleich selbst keine solche Grundeigenschaft ist. Der Grund dieses Hanges kann weder in der *Sinnlichkeit*, noch in der *Vernunft*, weder in einer *Forterbung* noch bloſs in der *Unvollkommenheit* und den *Schranken unsrer* Natur liegen. Durch alle diese Erklärungen wird eigentlich gar nichts erklärt. *Der Zeit nach* kann der Ursprung dieses Hanges eigentlich gar nicht bestimmt wer-

werden: denn er darf nicht als *Naturwirkung* angesehen werden, der Ursprung desselben ist blos *intelligibel*, er liegt in gewissen bösen Maximen und diese müssten wieder aus bösen Maximen fliessen, und so ins Unendliche zurük. Dabei kommen wir aber nicht nur auf keinen lezten Grund zurück, sondern auch das ist unbegreiflich, wie der Hang zum Bösen überhaupt in uns habe kommen können, da wir doch nothwendig annehmen müssen, dass wir selbst an diesem Hange Schuld sind, dass also die ursprüngliche Anlage gut war, und dass nur wir sie verdorben haben; dass noch jezt in jedem Augenblicke, wo wir eine böse Handlung begehen wollen, es *Pflicht* und also für uns *möglich* ist, die Handlung zu unterlassen, dass also jede böse Handlung als ein Abfall aus dem Stande der Unschuld betrachtet werden kann. Wie ist es nun möglich, dass aus dem Guten Böses komme?

§. 95.

Veranlaſſende Urſachen des Böſen unter den Menſchen.

Auſſer dem allgemeinen Grunde aller Sünden (§. 94), gibt es noch ſehr viele andere Urſachen der Sünde und des Laſters, welche ſie zwar nicht nothwendig hervorbringen, und oft ſelbſt Urſachen des Guten ſind, welche aber oft durch ihren Einfluſs auf die Willkühr viel Böſes veranlaſſen. Hieher gehören *Temperament*, *Zuſtand der Geſundheit*, die *ganze körperliche Conſtitution*, *Sinnlichkeit überhaupt*, *ſchlechte Erziehung*, *Stand und Glücksumſtände*, *Geſellſchaft*, ſowohl die *bürgerliche*, als auch *Privatverbindungen* und *Verhältniſſe*, *Staatsverfaſſung* und die Art, wie ſie verwaltet wird, *Nationalreligion*, *öffentlicher Gottesdienſt*, *Volkslehrer*, Lehr- *und Erziehungsanſtalten*, *Clima*, *herrſchende theologiſche und moraliſche Syſteme* u. ſ. w.

§. 96.

Natur der Sünde und des Laſters.

1. Sünde und Laſter ſind nicht etwa bloſs *Unvollkommenheiten und Schranken*, nicht bloſs

blofs *Unwiſſenheit*, *Irrthum*, *Unklugheit*, *Thorheit*, *Unverſtand*, ſondern ſtrafbare Verlezungen eines durch ſich ſelbſt heiligen Geſezes, ſie entſpringen aus der Willkühr, ſie ſind zugleich *Abweichungen vom Geſeze* und *Mangel an Achtung für* daſſelbe, ja ſie können ſelbſt mit einer äuſſerlichen Beobachtung deſſelben verbunden ſeyn. —

2. Sünde und Laſter ſind niemals ein *Exceſs der Tugend.* Nichts iſt ſo entgegengeſezt als Tugend und Laſter, jene kann im fortſchreitenden Grade ſich nicht in dieſes verwandeln. Eben ſo wenig kann die Tugend durch *Abnehmen in Graden* eigentlich Laſter werden.

3. *Es gibt nur Ein Laſter*, d. i. nur Eine laſterhafte Geſinnung, alle einzelne Laſter ſtehen in Verbindung.

4. *Keiner iſt ganz laſterhaft*, aber die Laſterhaftigkeit kann durch *unüberſehliche unendliche Grade* zunehmen und hat nach menſchlichem Anſehen keine beſtimmte Grenzen, ſowohl in Rükſicht auf die Extenſion als Intenſion, als daſs wir

 nicht

nicht aufhören können, *Menschen* und *Personen* zu seyn. Wir können nicht wissen, wie weit der Weg des Lasters führt, und *kein Laster ist allein.*

5. Das Laster und die Sünde *allein* ist ein *wahres*, *absolutes Uebel*, in allen Zeiten, Orten, Umständen, für alle vernünftige Wesen, aus dem niemals etwas wahrhaft Gutes entspringen kann und das uns des *Lebens* und der *Glükseeligkeit unwürdig macht.*

6. Das Laster bezieht sich auf den *ganzen Menschen*, auf alle seine Anlagen, Kräfte, Beschäftigungen.

7. Der Lasterhafte widerspricht nicht nur sich selbst, sondern tritt unfehlbar, früher oder später, in einen *Widerspruch mit der unabänderlichen Natur der Dinge.*

§. 97.

Biblische Lehre von Sünde, Laster, natürlichem Hange zum Bösen, Ursprung und Natur der Sünde.

Die Bibel hat grosse Verdienste um die Lehre von der Sünde. Sie hat den strengen Be-

Begriff derselben unter manchen Verirrungen der Philosophie erhalten. Auf die verschiedenen Bedeutungen des Worts ἁμαρτια חטאה im A. und N. T. und auf die verschiedenen Ausdrücke, mit welchen die Sünde daselbst benannt wird, kömmt es eben hier nicht an, sondern auf die daselbst herrschenden *Begriffe, Lehren und Vorstellungsarten.*

Das böse Herz ist die Quelle alles Bösen und nicht etwa nur Handlungen und Reden, sondern Gesinnungen, Absichten, Entwürfe sind böse Math. 12, 33 ff. Luc. 11, 24 ff. Math. 15, 19 ff. Jak. 1, 14. 15. 1. Joh. 2, 16. 1. Kor. 4, 5. Joh. 5, 29.

Jede Sünde ist Uebertretung des göttlichen Gesezes 1. Joh. 3, 4-10. Math. 7, 23. 13, 41. Röm. 6, 19. also Empörung gegen Gott Röm. 2, 8. 8, 7.

Tugend und Sünde sind ganz unverträglich und der Mensch ist entweder gut oder böse Jak. 4, 4.

Nur der Lasterhafte ist ein wahrer Sclave Joh. 8, 34. Röm. 6, 16-20.

Er

Er befindet ſich in einem Zuſtande der Verblendung und der Gefahr 1. Joh. 2, 9-11. Eph. 4, 17-19.

Was nicht mit der Ueberzeugung geſchieht, daſs es gut ſei, vielleicht gar mit der entgegengeſezten Ueberzeugung, iſt Sünde, wenn es auch erlaubt wäre Röm. 14, 23. Alle Menſchen ſind von Natur böſe, alle ſündigen, wie ſchon der erſte Menſch ſündigte, man kann das moraliſche Verderben *wegen ſeiner Allgemeinheit* ein *angeborenes* und *ſich fortpflanzendes Uebel* nennen Röm. 1, 18 ff. 2, 1 ff. 3, 9 ff. 5, 12 ff. 1. Joh. 1, 8-10. 5, 19. Jak. 3, 2. 1. Moſ. 6, 5. 6. 8, 21. Hiob 4, 17. 9, 2. 3. 14, 4. 15, 14. 15. 16. 25, 4-6. Sprüchw. 20, 9. 1. Kön. 8, 46. 2. Chron. 6, 36. Predig. 7, 20-22. 29. Pſalm 14, 1-3. 51, 7. Selbſt Stellen, die aus einer individuellen Empfindung hervorgehen, oder ſich auf einzelne Zeitalter, Nationen oder Geſellſchaften beziehen, enthalten oft Blicke auf jene allgemeine Wahrheit und ſind in jedem Falle Belege zu derſelben, da ſie, obgleich aus verſchiedenen Zeitaltern, immer übereinſtimmen.

Der

Der natürliche Hang zum Bösen äussert sich dadurch, daſs das Gesez selbst noch mehr zum Verbotenen reizt, und der Mensch oft selbst das Gute nicht thut, was er doch zu thun wünschte, und das Böse thut, was er nicht thun möchte Röm. 7, 7-22. Math. 26, 41. Marc. 14, 38.

Sinnlichkeit ist zwar nicht die erste Quelle, aber eine veranlassende Ursache zum Bösen, die *herrschende Sinnlichkeit* aber ist schon *die Sünde selbst* und zugleich eine Quelle vieler andern Sünden Röm. 8, 1 ff. Joh. 3, 6. Gal. 5, 16 ff. 1. Kor. 2, 14.

Die Geschichte 1. Mos. 3. läſst die Sünde bei den ersten Menschen so entstehen, wie sie überhaupt bei jedem Menschen zu entstehen pflegt, und klärt *nichts* über die *Allgemeinheit des Hanges zum* Bösen auf. Ueberhaupt geht ihr vornehmster Zweck dahin, zu lehren, *daſs das physische Uebel in der Welt aus dem moralischen entsprungen sei.*

Die *Lehre vom Satan* im N. T. ist einer sehr schönen moralischen Deutung fähig, und

und diese Deutung ist höchstwahrscheinlich von Jesus bezweckt.

Daſs der Mensch von Natur zum Guten ganz unfähig sei, ist eine dem Geiste des Christenthums ganz entgegengesezte Lehre, wiewohl es aus dem Buchstaben der Bibel herausgebracht werden kann. Das Christenthum statuirt aber *Anlagen des Menschen zum Guten*, wie aus seinen bereits vorgetragenen Lehren vom Sittengeseze, den Begriffen des Guten und Bösen, den moralischen Triebfedern und der Freiheit erhellt.

§. 98.

Von den verschiedenen Gattungen der Sünden und Laster.

Es gibt *Sünden gegen uns selbst, gegen andere und gegen Gott*, wobei dasselbige zu bemerken ist, was bei der gleichen Eintheilung der Pflichten bemerkt worden ist. Eben so können die Sünden auch in Rüksicht auf unsere *verschiedenen Kräfte und Anlagen*, auf welche sie sich beziehen, sehr verschieden eingetheilt werden.

Andere Gattungen sind: *Wissentliche* und *unwissentliche*, d. i. unerkannte Luc. 12, 47.

47 ff. Jak. 4, 17. Joh. 3, 19. 20. *Vorsezliche* und *unvorsezliche*; jene heissen auch zuweilen *wissentliche* zuweilen *Bosheitssünden*, diese *Schwachheitssünden* (Vergl. Joh. 9, 41. 18, 25 - 27.) die aus Nachlässigkeit, Uebereilung, Unachtsamkeit u. s. w. entspringen — *Sünden der Unterlassung und Begehung* Jak. 4, 17. — *Theilnehmungssünden* Math. 18, 6 ff. 1. Tim. 5, 22. — *Sünden zu einem guten Zwecke* — *Sünden wider den heiligen Geist* Math. 12, 31 ff. *Todsünden* 1. Joh. 5, 16. 17. Das N. T. stellt nicht nur alle Sünden des Christen auch als *Sünden gegen Jesus* vor, sondern spricht auch von *besondern Sünden gegen Jesus*. Ueber jede dieser Gattungen lassen sich interessante Bemerkungen machen, zugleich aber müssen auch Misverständnisse verhütet werden, zu welchen zum Theil schon die Benennungen Anlass geben können.

§. 99.

Grade der Sünde und Laster.

Keine Sünde ist unbedeutend, alle *Sünden sind objectiv sich gleich*, *subjectiv aber gibt es Grade der Sünde*. Da kann eine Sünde

Sünde gröſser oder kleiner ſeyn, als die andere, ja dieſelbige Sünde kann unter verſchiedenen Umſtänden gröſser oder kleiner ſeyn. Von den angeführten Gattungen der Sünden (§. 98) iſt an ſich keine gröſser oder kleiner, als die andere. Es kommt bei der Beſtimmung ihrer Gröſse niemals allein *auf ihre Objecte*, und auf *ihre Folgen* an. Ueberhaupt laſſen ſich nicht leicht allgemeine Regeln, die in allen Fällen anwendbar wären, für die Beurtheilung der Gröſse der Sünde geben, indem eine allgemeine, an ſich wahre Regel, oft in der Anwendung durch eine andere eingeſchränkt wird. Auch können wir von den beſten hieher gehörigen Regeln oft keinen Gebrauch machen, weil dieſer Gebrauch Kenntniſſe vorausſezt, die wir nicht haben, und nicht haben können Jak. 4, 12. Nichtsdeſtoweniger iſt es wichtig, in der Moral darüber gewiſſe Regeln feſtzuſezen, und wenn es auch nur deswegen wäre, weil im gemeinen Menſchenleben die Sünden oft ſo falſch, gewöhnlich nach ihren in die Augen fallenden Folgen, beurtheilt werden, und ſo oft zu Gunſten gewiſſer mit Klugheit oder einer ſchönen

Auſſen-

Auſſenſeite verknüpften Sünden ein laxes Urtheil gefällt wird. Es kömmt alſo, bei der Gröſse der Sünden auf die Gröſse und Wichtigkeit der Pflicht an, die übertreten wird, auf die Kenntniſs meiner Verbindlichkeit, die ich habe oder haben konnte, Luc. 12, 47 f. Math. 10, 15. Joh. 15, 22. auf Zeit, Kraft, und Gelegenheit, die Sünde zu meiden Math. 23, 37 auf die Stärke und Menge der Gründe, das entgegengeſezte Gute zu thun Joh. 19, 11. auf die Vorſezlichkeit der Sünde Math. 23, 13 ff. auf die moraliſcherkennbare und zur Zeit der Handlung vorſtellbare Folgen der Sünde. Die *Grade der Laſter* laſſen ſich nun leicht von ſelbſt beſtimmen.

§. 100.

Grade und Fortſchreiten der Laſterhaftigkeit.

Der Menſch iſt deſto laſterhafter, je mehr Sünden er begeht, und je mehr Laſter er an ſich hat. Die Laſterhaftigkeit hat gleichfalls ihre Grade, welche durch dieſelbigen Urſachen befördert werden, durch welche Sünden und Laſter auch befördert werden. Insbeſondere aber befördert der

glückliche Erfolg und die *Verborgenheit* das Fortschreiten der Lasterhaftigkeit. Auch das Laster hat seine Schwierigkeiten und Kämpfe.

§. 101.

Gattungen der Lasterhaftigkeit.

Die Lasterhaftigkeit ist ein fortdauernder Zustand, in welchem der Mensch mehr oder weniger lasterhafte Fertigkeiten an sich hat. Diese Zustände können sehr verschieden seyn, es gibt also verschiedene Gattungen der Lasterhaftigkeit, die man auch zuweilen *Laster*, welche aber alsdann immer mehrere Laster in sich schliessen, zuweilen *lasterhafte*, *unmoralische Zustände* nennt. Hieher gehören vornehmlich *Leichtsinn* und *Unbeständigkeit* Luc. 21, 13. 14. *Falschheit und Unredlichkeit gegen sich selbst und andere* Math. 15, 19. Marc. 7, 22. Joh. 8, 44. Gesch. 5, 3. Col. 3, 9. (Vergl. *Kant* Religion i. d. G. d. b. V. S. 37 f. Tugendlehre S. 83 ff. *Tieftrunks* philosophische Untersuchungen über die Tugendlehre S. 269 ff.) die *Sicherheit* und *Rohigkeit* Luc. 12, 10. 18, 10-14. 2. Petr. 2, 12-15. 3, 3. 4. Die

Ver-

Verhärtung 2. Mos. 4, 21. 7, 3. 9, 16. Gesch. 28, 26. 27. Math. 11, 31. Marc. 3, 22-30. Eph. 4, 18. die *Heuchelei* Math. 6, 1-6. 7, 15-23. 23, 1-33. Marc. 12, 38-41. Luc. 18, 16. 18. 2. Tim. 3, 5. Alle diese Zustände müssen in den Vorlesungen genau und ausführlich untersucht werden.

§. 102.

Folgen der Sünde, Schuld, Zurechnung, Strafe.

Die Folgen der Sünde sind entweder *nothwendig* oder zufällig, *entweder gewöhnlich* oder *seltener* mit ihr verbunden. Sie beziehen sich entweder *auf uns selbst*, oder *auf andere* oder *beide zugleich*. Sie sind entweder *nahe* oder *entfernt*, *sichtbar* oder *unsichtbar*, *angenehm* oder *unangenehm*, allen Sünden *gemeinschaftlich* oder einigen *eigenthümlich*. Nachgehende Folgen der Sünde werden sich immer unter eine dieser Classen bringen lassen: *Vermehrung der Fertigkeit im Sündigen*, *Unruhe des Gemüths*, *Verminderung oder Ruin des zeitlichen Glücks*, *Verminderung oder Zerstörung des Glücks anderer*, *Verschlimmerung anderer*, *Erhöhung*

ſeines eigenen und fremden Glücks, *Furcht vor der Zukunft* u. ſ. w. Jede Sünde zieht uns eine *Schuld* zu. Das Geſez verdammt ſeinen Uebertreter, erklärt ihn für ſchuldig. Die *Schuld* iſt der Effect der Sünde, die *Strafwürdigkeit* der Effect der Schuld, die Strafe ſelbſt der rechtliche Effect der Schuld. Die *Zurechnung* einer Sünde iſt das Urtheil, daſs jemand Urheber einer Sünde ſei, zuweilen verſteht man zugleich darunter die Beſtrafung einer Sünde. Dieſe Ideen leiten unmittelbar auf die *Idee* eines *Gottes*, ob ſie gleich die *Exiſtenz* eines Gottes nicht notwendig vorausſezen, noch erweiſen. Die *Grade der Schuld* richten ſich nach der Gröſse und den Graden der Sünden und Laſter, wie ſie vorher beſtimmt worden ſind. Die Schuld iſt nichts von einer Perſon auf die andere Uebertragbares. Auch kann meine Schuld unmöglich durch das Verdienſt eines andern aufgehoben werden. Selbſt die Strafe der Schuld kann (moraliſch, in einem göttlichen Staate) nicht übergetragen werden. Die Folgen unſerer Sünden können uns zugerechnet werden, wenn ſie Ueber-

bertretungen ſchuldiger Pflichten, nicht aber, wenn ſie Unterlaſſungen verdienſtlicher Pflichten ſind.

IV. Ueber Tugend und Beſſerung.

§. 103.

Begriffe der Tugend und Beſſerung.

Der Menſch iſt von Natur *ſchwach* und *böſe*, er ſoll *tugendhaft* und *beſſer* werden. Die Tugend (im moraliſchen Sinne) iſt etwas, das man haben *ſoll*, das zu haben oder nicht zu haben, nicht in unſerem Belieben ſteht, das aber doch erſt *erworben* werden ſoll. Tugend iſt *Kraft und Stärke*, ihre Feinde ſind die Neigungen, die Leidenſchaften, der Hang zum Böſen, es wird zu ihr nicht nur erfordert, daſs ſie ſich von ihren Feinden nicht beherrſchen laſſe, ſondern auch daſs ſie dieſelbe beherrſche (*Apathie* und *Selbſtherrſchaft*). Sie iſt die moraliſche Stärke des menſchlichen Willens in Befolgung der Pflicht. Sie iſt nicht *Heiligkeit*, ſondern Annäherung zu derſelben. Sie geht entweder bloſs auf ***Handlungen*** *und*

Sitten oder *auf Gesinnungen* (virtus phaenomenon und noumenon). Die *Besserung*, als *Handlung* betrachtet, ist die *Erwerbung* und das *Fortschreiten der Tugend.* Zuweilen bezeichnet man auch dadurch den *Zustand des Tugendhaften.*

§. 104.

Natur und Eigenschaften der Tugend. Tugendhafter Character.

1. Die *Tugend in gesezmäsigen Handlungen* oder ihrem empirischen Character nach wird allmälig *erworben*, und ist eine Sache der Gewohnheit und Fertigkeit, und insofern ist sie etwas ins *Unendliche Fortschreitendes*, in Ansehung der *Gesinnung und des Herzens* aber kann der Mensch nur durch Einen Actus der Umkehrung seiner Maximen, wodurch er von Natur böse ist, tugendhaft werden: denn sofern er böse ist, kann er nicht nach und nach gut werden, weil Tugend und Sünde ganz entgegengesezt sind, und diese in jene auf keine Art übergehen kann. Wie diese moralische Widergeburt, dieser moralische Umschwung durch Einen

nen Entschlufs mit dem Menschen vorgehen könne, ist unbegreiflich, aber es mufs möglich seyn, weil die Pflicht es gebietet.

2. Es gibt formal *nur Eine Tugend* und material *viele Tugenden*, nur Eine tugendhafte Gesinnung, aber viele Zwecke, die man haben und zu erreichen streben soll. Einzelne tugendhafte Handlungen beweisen übrigens noch nicht, dafs man ein Tugendhafter ist, und man kann selbst bei lauter gesezmäßigen Handlungen doch ein böser Mensch seyn.

3. Tugend und Laster sind *specifisch* von einander verschieden, und die Tugend ist nicht blofs der Mittelweg zwischen zwei Lastern.

4. Man hört zuweilen den Saz: *Das ist nicht Tugend, sondern Schuldigkeit.* Der Begriff der Tugend enthält also den des *Verdienstlichen.* Schuldigkeit ist das, wozu man nach dem Gesetze gezwungen worden. So etwas zu thun, ist nicht Tugend, aber es kann Tugend werden, und

man kann auch in der Beobachtung der Rechtspflichten Tugend beweisen.

5. Was von der Pflicht gilt, gilt auch von der Tugend, dass es nämlich für jede Tugend nur Einen Grund gibt, und dass die Tugend aus der Vernunft bestimmt, nicht aus der Erfahrung gelernt werden muss.

6. Die Frage: *ob Tugend gelernt werden müsse*? die von den griechischen und römischen Moralphilosophen so oft untersucht wurde, kann, je nachdem man sie fasst, bejaht oder verneint werden.

7. Die Tugend bezieht sich auf den *ganzen Menschen*, sie will und soll ihn nach allen seinen Kräften und seiner ganzen Thätigkeit im Besiz haben.

8. Die Tugend ist nicht nur eines *Fortschreitens* ins Unendliche *fähig*, sondern muss auch *beständig* im *Fortschreiten begriffen* seyn. Dies insofern sie Erscheinung ist; insofern sie aber etwas Intelligibles ist, fängt sie doch immer *wieder von Vorne an*, geht immer wieder von den-

denſelbigen Maximen aus: denn ſonſt würde ſie mechaniſche Gewohnheit werden.

9. Tugend iſt immer *Kraft*, Laſter iſt immer *Schwäche*, jene immer *Geſundheit*, dieſes immer *Krankheit* des Gemüths. Der Laſterhafte iſt ein Sclave der *Affecten* und der *Leidenſchaften*, (von welchen die lezte weit gefährlicher für die Tugend ſind, als die erſte. Vergl. Kritik der Urtheilskr. S. 119 f. Relig. i. d. pr. S. 20. Tugendl. S. 50.). Die Geiſtesſtärke des Laſterhaften iſt wie die Stärke des Raſenden und wie die Kekheit des Fieberkranken. Die Talente und der Muth, die der Laſterhafte beweiſt, können ſeine Handlungen nicht entſchuldigen, und könnten ſich wenigſtens eben ſo groſs in Tugenden zeigen. Furchtſamkeit, Bequemungsgabe und Stumpfſinn, ſuchen ſich öfters den Schein von Tugend zu geben, und werden zuweilen für Tugend genommen. Daſs groſse Talente mehr Verſuchung zum Böſen geben, als kleinere, kann wahr ſeyn, aber ſie geben auch mehr Kraft und Fähigkeit zur Tugend in der *Ausübung*.

10. Die Tugend allein macht wahrhaft groſs, edel, frei, erhaben über alle Unglücksfälle, ſie iſt das einige abſolute Gut, das uns durch nichts entriſſen werden kann, als durch uns ſelbſt, ſie iſt die edelſte Oberherrſchaft, die es geben kann.

11. Der tugendhafte Character iſt *ſtark und kraftvoll*, *frei* und *ſelbſtſtändig*, *rein* und *erhaben*, *ruhig* und *einfach*, *frölich*, nicht gebeugt nnd niedergeſchlagen in Erfüllung der Pflicht. Er dauert länger als Alles, was uns Natur oder Kunſt und Anſtrengung hienieden ſchenken kann. Er iſt nicht bloſs das *gute Herz*, oder *natürliche Gutmüthigkeit*, *oder moraliſche Empſindſamkeit* und *Schwärmerei*, oder *Enthuſiasmus fürs Gute*, der eigentlich zur Sinnlichkeit gehört.

Jeder, der die Moral ſtudirt, ſollte ſich durch die Unterſuchungen und Ausſprüche der alten Moralphiloſophen, vornehmlich des *Plato*, über die Tugend, belehren und ſtärken. Ich will hier der Kürze halber nur auf das verweiſen, was *Platner* Philoſ. Aphor, 2. Th. S. 272 ff. und *Morgenſtern* de Platonis Republica Coment. II. geſammelt haben.

§. 105.

Sinnliche Darſtellung der Tugend.

Die Tugend und der tugendhafte Character iſt ein *erhabener Gegenſtand*, ein Gegenſtand des *reinen Wohlgefallens* und einer *ſchönen und reizenden Darſtellung fähig*, obgleich die Idee der *Pflicht* keine Reize und keine Anmuth bei ſich führt. Die Begriffe der Tugend ſtammen zwar aus der Vernunft her, und können inſofern unter keine ſinnliche Anſchauung gebracht werden, aber ſie machen einen unwiderſtehlichen Eindruck aufs *Gefühl*, und bringen gewiſſe Handlungen hervor. Die Ideen der Schönheit und der Sittlichkeit ſind analog, und ſo wie die *Schönheit ein Symbol der Sittlichkeit* genannt werden kann, ſo kann die Tugend ſchön dargeſtellt werden. Die Poeſie, die Mahlerei und andere Künſte können ihr ihre Reize leihen, ſo wie ſie ihre höchſte Reize aus ihr hernehmen können. Die Tugend kann auch in ihren *Folgen* ſchön und angenehm dargeſtellt werden, und *Sinnlichkeit* und *Phantaſie* in ihr Intereſſe ziehen. Dieſe *Aeſthetik der Sitten* iſt

für

für die Beförderung der Sittlichkeit ſelbſt ſehr wichtig.

Vergl. *Schiller* über Anmuth und Würde in der Thalia 1793. 3. St. Kant Relig. u. ſ. w. S. 10 ff. 2. A. Kritik der Urtheilskraft 120. 252 f. Tugendlehre S. 48.

§. 106.

Grade der Tugend.

Da die Tugend ihrer Natur nach etwas Fortſchreitendes iſt, ſo muſs ſie auch Grade haben. In Anſehung der *tugendhaften Geſinnung* an ſich, gibt es zwar eigentlich keine Grade, ſie iſt nur Eine, es gibt hier kein mehr oder weniger. Aber die tugendhafte Geſinnung kann doch mehr oder weniger ſtandhaft und wirkſam ſeyn, und es gibt gewiſſe Stimmungen des Gemüths, welche ihr näher und analoger ſind als andere. Inſofern gibt es gewiſſe *Grade in Anſehung der tugendhaften Geſinnung*, ſo wie ein gewiſſes *Annähern zu derſelben*. In Rükſicht auf *Handlungen* gibt es unzählige *verſchiedene Grade der Tugend*, welche ſich nach der Gröſse und Menge der Hinderniſſe der Pflichtausübung und der Siege über dieſelbigen richten.

§. 107.

Tugenden, Tugendhafte Handlungen, Verhæltniſs der Tugenden.

Eine Tugend iſt die Stärke des Willens in der Ausübung einer gewiſſen Gattung von Pflichten, und *eine tugendhafte Handlung* iſt die Ausübung einer Tugend. *Alle Tugenden ſind in Anſehung der Geſinnung gleich.* In Anſehung ihrer *Objecte*, ihrer *Folgen* und ihrer *Gröſse* aber ſind ſie ſehr verſchieden. Die eine kann *umfaſſender* und *ſchwerer* ſeyn, als die andere. Man kann *Haupttugenden* von andern unterſcheiden. Selbſt eine und dieſelbige Tugend kann bei verſchiedenen Perſonen, oder auch bei derſelbigen Perſon in verſchiedenen Zeiten verſchieden ſeyn.

§. 108.

Neuteſtamentliche Lehre von der Tugend.

Die Tugend wird im N. T. niemals mit dieſem Namen (ſelbſt nicht Phil. 4, 8.) bezeichnet, ſondern mit andern Namen, aus welchen zugleich ihre Natur erhellt. Sie iſt *ein Wandeln im Geiſte*, eine *Geſinnung des Geiſtes* im Gegenſaze gegen eine durch die

Sinn-

Sinnlichkeit bestimmte Art zu denken und zu handeln Röm. 8, 1. 5. 6. *Geist Gottes in uns, der uns antreibt, mit einer kindlichen Gesinnung gegen ihn erfüllt* V. 11-16. und dessen *Früchte alle einzelne Tugenden sind* Gal. 5, 22. Sie ist Beobachtung des *Gesezes*, welches in *Gottes Reiche* gilt Math. 6, 33. Bestreben nach *Heiligkeit* 1. Petr. 1, 15. 16. Reinigung von den Flecken der Sünde und *Heiligung* 2. Kor. 7, 1. *Befolgung der Gebote Gottes* 1. Kor. 7, 19. 1. Joh. 3, 7. und *Jesu* Joh. 8, 51. 14, 23. *Liebe Gottes* 1. Joh. 5, 3. *thätiger Glauben* Gal. 5, 6. *Stärke des inneren Menschen* Eph. 3, 16. 2. Kor. 4, 16. *Frömmigkeit, Gottseeligkeit* 1. Tim. 4, 8. 6, 6. 11. der *reine und unbefleckte Gottesdienst* Jak. 1, 26. 27. *Leben zur Ehre Gottes* 1. Kor. 6, 20. 10, 31. *das Rechtthun* Gesch. 10, 35. Sonst besteht die Lehre des N. T. von der Tugend in folgenden Puncten.

Tugend ist moralische Stärke, Kampf mit Schwierigkeiten, mit Neigungen, mit Versuchungen zum Bösen, Aufopferung Luc. 13, 24. 6, 32-36. 1. Joh. 2, 12-17. 5, 3-5. Math. 18, 8. 9. Gal. 5, 16. 17.

Tugend

Tugend besteht in reinen Gesinnungen und gesezmäsigen Handlungen Math. 5, 8. 1. Kor. 4, 5. Röm. 2, 13. Jak. 1, 22 ff. u. s. w. Sie ist unermüdet thätig und sanft Gal. 6, 9. Jak. 3, 13-17. 4, 17.

Sie ist ein frölicher und bereitwilliger Gehorsam gegen Gottes Gesez Röm 12, 8. Eph. 6, 5 ff. 2. Kor. 8, 12. 1. Petr. 5, 2. 2. Kor. 9, 7.

Sie ist ein Streben nach moralischer Vollkommenheit Math. 5, 48. 1. Petr. 1, 15. 16. 2, 9. Marc. 10, 18. Col. 1, 28.

Sie bezieht sich auf den ganzen Menschen in allen Umständen und Verhältnissen Math. 12, 33-37. Röm. 6, 12-14. 1. Thess. 5, 23. 1. Kor. 6, 20. 10, 31. 2. Br. 6, 4 ff.

Glauben und Tugend müssen verbunden seyn, nur dadurch wird man Gott wahrhaft wohlgefällig, ein frommer Jude ist besser, als ein gläubiger Christ, ohne gute Handlungen, der Vorzug des Evangeliums vor dem Judenthum muss sich durch die vortreflichern Thaten zeigen, die jenes hervorbringt, man kann glaubig und doch äusserst elend

elend und verworfen ſeyn Jak. 2, 14 - 19. Vergl. Math. 7, 21 - 23. *Glauben*, Standhaftigkeit, Klugheit, Mäſsigung, Geduld, Ehrerbietung gegen Gott, Bruderliebe, allgemeine Liebe, Kenntniſs und Thätigkeit müſſen bei dem Chriſten verbunden ſeyn 2. Petr. 1, 5 - 8. Wenn der *Glaube* bei dem Chriſten unthätig iſt, ſo iſt er wie ein Blinder, der mit Gefahr wandelt, und undankbar gegen die Wohlthaten des Chriſtenthums 2. Petr. 1, 8 - 10. Der Chriſt iſt ſtark durch Glauben und Gottes Beiſtand, und überwindet ſo das Böſe leicht 1. Joh. 5, 3 - 5. Glauben hat zu allen Zeiten die gröſten Tugenden hervorgebracht Ebr. 11, 4 ff. Wenn gefragt wird, warum das Chriſtenthum auf Tugend aus Glauben einen ſo hohen Werth ſezt, ſo kommt es darauf an, was man unter *Glauben* verſteht. *Tugend aus Glauben iſt*

1. bald eine Tugend, die ſich auf den Glauben an Gott, Vorſehung und Unſterblichkeit ſtüzt oder eine *religiöſe Tugend*,

2. bald eine Tugend, die aus der Ueberzeugung hervorgeht, daſs Jeſus ein göttlicher Geſandter und ſeine ganze Lehre göttlich ſei

3. bald

3. bald eine ſolche, die aus vollem Zutrauen zu Gottes Gnade, insbeſondere um des Todes Jeſu Willen, herfliefst.

Schwerlich konnte die Tugend damals anders *mit Erfolg* gelehrt und eingeſchärft als ſo, daſs ſie nicht nur an die Religion überhaupt, ſondern an die Perſon und Geſchichte eines göttlichen Lehrers geknüpft wurde. Als reine, auf die Vernunft gegründete Tugend konnte ſie wohl in die moraliſchen Belehrungen Jeſu und der Apoſtel einflieſſen, ſo wie dies in allen Zeiten, und noch jezt in den Urtheilen des gemeinen ſittlichen Menſchenverſtandes geſchieht, aber ausdrücklich und ſyſtematiſch konnte ſie ſo nicht vorgetragen werden. Durch die Verbindung mit dem Glauben erhielt ſie nicht nur mehr *Kraft*, ſondern auch erſt *Faſslichkeit und Licht. Ohne Glauben an Gott, an Jeſum, an ſeine Lehre, ſeine Verheiſſungen, ſeinen Tod, ſeine Himmelfart*, ſeine *Herrlichkeit* war unter damaligen Umſtänden *Glauben an die Tugend ſelbſt*, den nicht jedermann hat, und der zur Tugend unentbehrlich iſt, nicht wohl möglich. Auch

war diese Lehrart sehr geschickt dazu, um einzuschärfen, dass die Tugend vom *Inneren* Anfange und mit gewissen *Einsichten* verbunden seyn müsse. Endlich, wenn einmal Tugend auf Religion gegründet wird, so ist es am besten, sie auf ein *liebevolles Zutrauen zu Gott*, als einem Wesen zu gründen, welches zwar gerecht, aber nicht rachsüchtig, strenge aber nicht grausam ist, und, wenn wir nur thun was in unsern Kräften steht, unsere Gesinnung für die That und unsere unvollkommene Tugend gnädig aufnimmt. Dadurch wird auf einer Seite Eigendünkel und Selbstsucht niedergeschlagen und auf der andern der Muth zum Guten erhöht. Der Tod Jesu ist die Thatsache, an welche im N. T. dieser Glauben und diese Tugend am meisten angeknüpft werden. Man kann noch die Bemerkung hinzusezen, dass *Glauben ans Unsichtbare und Zukünftige* überhaupt dem Glauben an die Tugend analog, und dadurch der Sittlichkeit beförderlich ist. Der bloss historische Glauben bringt *durch sich allein* gar keine reine Tugend hervor.

Vergl.

Vergl. Tit. 2, 11-14. 1. Joh. 2, 28 -- 3, 3. 2, 2. 1. Theſſ. 4, 3. 1. Kor. 15, 17-19. Joh. 3, 15. Röm. 3, 23 ff.

§. 109.

Moraliſches Verdienſt.

Der Ausdruck *Verdienſt* wird in mehr als Einem Sinne genommen. Man ſpricht zuweilen vom Verdienſte des Gelehrten, des Geſchäftsmanns, des Künſtlers, des Dichters, des Handwerkers u. ſ. w. Allerdings kann dies Verdienſt auch moraliſch ſeyn, allein es iſt nicht nothwendig, ſchon ein Aufwand von Mühe und Kraft zum Nuzen oder Vergnügen anderer, es mögen auch für Zwecke dabei ſeyn, welche wollen, heiſst Verdienſt. Eben dieſer Namen wird auch zuweilen von Handlungen gebraucht, welche über die Pflicht hinausgehen, durch welche mehr geſchieht, als die Pflicht von uns fordert, und durch welche man eben deswegen ein Recht auf Belohnung zu erwerben glaubt. Solche Handlungen aber begründen gleichfalls kein ächtes moraliſches Verdienſt. Sie ſind vielmehr entweder ganz unſittlich oder eigennüzig oder ſchwär-

merisch. Das *moralische Verdienst* ist Vermehrung unseres sittlichen Werths und sezt moralische Stärke voraus. Die Erfüllung der *Tugenpflichten* ist ein solches *Verdienst*, nicht aber die Erfüllung der *Rechtspflichten*; hingegen kann die *Maxime* der Erfüllung der Rechtspflichten allerdings *Verdienst* seyn, wenn man sie aus *Achtung gegen das Recht* ausübt oder sich das *Recht der Menschheit* dabei zum Zwecke macht: denn da wird *Schuldigkeit* zur *Tugend*. Das moralische Verdienst hat dieselbige Grade, welche die Tugend hat, ist mit mehr oder minder Schwierigkeiten verknüpft. Es gibt uns kein *vollkommenes Recht auf Belohnung*, aber eine *vernünftige Erwartung* derselben und es hört auf, wahres Verdienst zu seyn, wenn es aus Lohnsucht erworben worden ist Luc. 17, 10. Röm. 3, 23 ff. Math. 19, 16 ff. 20, 1 ff. 1. Kor. 9, 16. Es ist unter allen möglichen Verdiensten das einige, wahre, bleibende Verdienst, das *jeder* erwerben soll und kann, und das keinem eigentlich entrissen werden kann. *Jeder kann dies Verdienst nur durch sich selbst erwerben*, *fremdes Verdienst ist für uns nie ein Verdienst*,

ob

ob es gleich für uns nüzlich und wohlthätig ſeyn kann, und obgleich andere ſich ein Verdienſt um uns erwerben können. *Unſere Schuld kann durch fremdes Verdienſt durchaus nie aufgehoben werden.*

§. 110.

Folgen und Belohnung der Tugend.

Die Folgen der Tugend in dieſer Welt ſind bald angenehm bald unangenehm, innerlich oder äuſſerlich, phyſiſch oder moraliſch, zufällig, gewöhnlich oder nothwendig, nahe oder entfernt. In der Regel iſt *Selbſtzufriedenheit* (negative und poſitive) die Folge der Tugend, wenn nicht etwa ein ungewöhnliches Hinderniſs dazwiſchen tritt, und das Bewuſstſeyn der Tugend verſüſst ſelbſt den Beſiz und Genuſs irrdiſcher Güter und Freuden mehr als irgend etwas Anderes. Inſofern *belohnt* die Tugend ſich ſelbſt. So ſehr ſie oft das Mittel iſt, unſer zeitliches Glück feſt zu gründen, ſo iſt ſie doch oft nicht nur mit zeitlichem Unglücke verknüpft, ſondern auch die Urſache deſſelben. Selbſt für andere iſt unſere Tugend

nicht immer nüzlich, ſondern kann ſogar ſchädlich für ſie ſeyn. Im A. T. herrſcht faſt durchaus der Gedanke, daſs der Tugendhafte in dieſer Welt immer glücklich, der Laſterhafte immer unglücklich ſei, und daſs man aus dem Glücke auf Tugend, aus dem Unglücke auf Laſter ſchlieſſen könne, nur im *Pſalmbuche*, im *Prediger* und *Hiob*, wird dieſer Glaube theils eingeſchränkt, theils bezweifelt, theils aufgehoben. Es iſt ein groſses Verdienſt der Lehre Jeſu, daſs durch ſie dieſer Glauben mehr als durch irgend eine andere Lehre, berichtigt worden iſt. Wenn übrigens auch Glückſeeligkeit keine nothwendige Folge der Tugend iſt, *ſo gehört ſie doch zu derſelben, und ſollte eigentlich nur mit ihr verbunden ſeyn*, wie ſelbſt aus jenen rohen Urtheilen des menſchlichen Verſtandes hervorgeht.

§. 111.

Verhæltniſs der Tugend und Glückſeeligkeit.

Tugend und Glückſeeligkeit ſind hienieden nicht immer verbunden, und wo ſie es ſind, ſo iſt die Verbindung nicht gerade

pro-

proportionirt oder nicht nothwendig, und genau genommen, ist die Glückseeligkeit keine Wirkung der tugendhaften Gesinnung. Und doch sagt die Vernunft, daſs Tugend und *Glückseeligkeit in Verbindung seyn oder treten sollen.* Zwar erklärt sie die Tugend für ein *absolutes* und für das *höchste Gut*, aber das Bedürfniſs der Glückseeligkeit, das wir als sinnliche Wesen haben, will und kann sie nicht aufheben, sondern sezt es vielmehr in Verbindung mit der Tngend. Sie will, daſs das Bestreben nach Glückseeligkeit dem Bestreben nach Tugend untergeordnet werde, daſs wir durch Tugend der Glückseeligkeit würdig und theilhaftig werden, und daſs jedem vernünftigen Wesen Glückseeligkeit in eben dem Maaſse zu Theil werde, in welchem es tugendhaft ist. Allerdings bezieht sich dieses Urtheil auf das Bedürfniſs der Glückseeligkeit und auf unsere sinnliche Natur, aber deswegen stammt es nicht aus Eigennuz und Sinnlichkeit her. Vielmehr *verknüpft die Vernunft a priori* Glückseeligkeit *nothwendig mit der Tugend, und erklärt diese Verbindung, für das vollendete Gut endlicher vernünftiger Wesen.*

 Glück-

Glücklich will zwar jeder ſchon von Natur ſeyn, aber das *Sittengeſez gebietet*, *daſs wir durch Tugend glücklich werden ſollen*, und, wenn Tugend und Glückſeeligkeit niemals in eine proportionirte Harmonie kämen, ſo müſsten wir ſelbſt das Sittengeſez für *betrüglich*, *phantaſtiſch und auf einen unmöglichen Zweck gerichtet anſehen.* Wie ſollen aber Tugend und Glückſeeligkeit verbunden werden? *Analytiſch und logiſch nicht* — denn Tugend iſt nicht bloſs Streben nach Glückſeeligkeit, und das Bewuſstſeyn der Tugend iſt auch nicht einerlei mit Glückſeeligkeit. Alſo *ſynthetiſch und real*, ſo daſs die eine aus der andern, wie eine Wirkung aus der Urſache entſpringt. Hier iſt aber wieder ein doppelter Fall möglich. Entweder entſpringt die Tugend aus der Glückſeeligkeit, oder die Glückſeeligkeit aus der Tugend. Das Erſte iſt durchaus unmöglich, denn da würde Tugend bloſses Beſtreben nach Glückſeeligkeit ſeyn. Aber auch das Andere ſcheint nicht möglich zu ſeyn: *denn das Glück in der Welt richtet ſich nicht nach unſerer Tugend*, vielmehr nach unſerm Verſtande, unſerer Klugheit und Kenntniſs der Naturgeſeze,

nach

nach unſern phyſiſchen Kräften und zuweilen reichen auch dieſe Umſtände nicht hin. Wenn alſo Glückſeeligkeit durch Tugend bewirkt werden ſoll, ſo kann dies nicht nach Naturgeſezen, nicht nach den Geſezen der Sinnenwelt, ſondern es müſste *nach einer überſinnlichen Ordnung der Dinge geſchehen*, und wir können die Möglichkeit davon anders nicht begreifen, als unter der Vorausſezung eines über die Natur erhabenen und gebietenden höchſten Weſens, welches *Richter über moraliſchen Werth, und Vergelter; ſelbſt allheilig, allgerecht, allweiſe* iſt, und einer *Unſterblichkeit*, welche in Harmonie bringt, was hienieden ſo oft getrennt iſt. Nur die *Religion* alſo läſst uns die Erreichung *unſers höchſten nnd vollſtändigen Guts* hoffen, und lehrt uns, daſs uns das *Sittengeſez nicht trügt*. Unſer höchſtes und vollſtändiges Gut nun, muſs zugleich als *das aller endlichen vernünftigen Weſen* und als *der höchſte Zweck des ganzen Weltalls* betrachtet werden. Nur in *Gott* aber iſt reine Sittlichkeit und Seeligkeit oder das höchſte Gut in ſeiner ganzen Vollkommenheit *realiſirt*.

Vergl. Kritik der reinen Vernunft S. 832 ff. Krit. der prakt. Vern. S. 198 ff. Krit. d. Urtheilskr. S. 383 ff.

§. 112.

Lehre Jesu über das höchste Gut. Reich Gottes.

Jesus widersezt sich dem Vorurtheile, dass zeitliches Glück nothwendige Folge der Tugend, und Unglück Folge des Lasters sei, und lehrt, dass Tugend oft mit den grösten Leiden zu kämpfen habe, aber in einer andern Welt von Gott aufs gütigste werde belohnt werden, und zwar aus *Gnade* Math. 20, 15. Tit. 3, 7. so dass die Belohnung selbst unser Verdienst in *Thaten* übersteigt. Bei Johannes wird Einigkeit der Menschen mit Gott und Jesus als das höchste Ziel vorgestellt, aber diese Einigkeit ist moralisch und voll Seeligkeit Joh. 17, 21. 1. Joh. 2, 17. Joh. 4, 34. 5, 17. 19. 30. 1. Joh. 3, 2. 4, 7. 12. 13. Wenn man sich eine Gesellschaft von vernünftigen Wesen denkt, welche die Geseze der Pflicht üben, und stets in der Tugend fortschreiten, gemeinschaftlich das Gute an sich und an andern zu befördern streben, und von dem höchsten Vergelter für

ihre Tugend belohnt werden, ſo entſteht die erhabene Idee eines *Reichs der Gnade*, eines *Reichs Gottes*, welches *Jeſus* zugleich ſein *Reich* genannt hat. Schon Johannes der Täufer kündigt dieſes Reich Jeſu als ein *moraliſches* an Luc. 3, 1 ff. Math. 3, 1 ff. Marc. 1, 1 ff. Luc. 3, 10 - 14. und auch Jeſus kündigt ſeine ganze Abſicht damit an, daſs er ausruft: *Beſſert euch, denn das Himmelreich iſt da!* Nicht nur etwa ein einzelnes Volk, ſondern Menſchen aus allen Gegenden und Zeiten ſind für daſſelbe beſtimmt Math. 8, 11. 12. Luc. 7, 1 ff. 13, 22-30. 24, 47. Math. 28, 18. Anhänglichkeit an's Irrdiſche ſchlieſst von dieſem Reiche aus Luc. 14, 15-24. Man muſs in demſelben eine unſchuldige Geſinnung, wie die Kinder haben Math. 19, 13-15. Marc. 10, 13-16. Luc. 18, 15 - 17. Auf Würdigkeit, nicht auf früheres oder ſpäteres Eintreten kommt es in demſelben an Math. 20, 1-16. Beſcheidenheit und Demuth gibt in demſelben den höchſten Rang Math. 20, 20 - 28. Marc. 10, 35-45. Joh. 13, 1 ff. Luc. 22, 24 ff. Es iſt ein überirrdiſches und religiöſes Reich, in welchem es nur auf Tugend,

nicht

nicht auf willkührliche Obſervanzen ankömmt Joh. 8, 36. 37. Röm. 14, 16. 19. Die Menſchen ſollen brüderlich in demſelben vereinigt werden Joh. 17, 20-23. Es ſoll Ein Hirt und eine Heerde ſeyn Joh. 10, 11-18. Es fängt hier auf der Erde an, dauert unter Schwierigkeiten und Kämpfen durch Gottes Vorſehung fort, reicht in die andere Welt, wo den Mitbürgern deſſelben *Seeligkeit* zu Theil wird, und die *Guten* und *Böſen* ſich *ſcheiden* Math. 13, 1 ff. Marc. 4, 1 ff. Luc. 8, 4-15. Math. 16, 13 ff. Marc. 8, 27 ff. Luc. 9, 18-27. Math. 24, 25. Marc. 13. Luc. 21. Math. 5, 1-12. 25, 14 ff. Luc. 19, 11-28. Jede einzelne *Kirche* iſt ein unvollkommenes, kleines *Bild* dieſes Reichs oder der Kirche im Groſsen, deren menſchliches Oberhaupt Jeſus iſt, und in welcher alle zur Seeligkeit beſtimmt ſind Eph. 1, 10. 13. 2, 13-22. 3, 3-6. 13. 4, 1. 12-16. Die Lehre, daſs alle Menſchen zu dieſem Reiche beſtimmt ſeien, iſt höchſt wichtig und von Gott geoffenbart Col. 1, 25-29. 2, 2-5.

Den neuteſtamentlichen Begriff haben vornehmlich *Koppe*, *Eckermann*, *Tobler*, *Storr* erläutert, in philo-

philosophischer Rüksicht ist insbesondere zu vergleichen *Kant* Kritik der reinen Vern. S. 840 f. Krit. d. prakt. Vern. S. 230 ff. Relig. innerh. d. Grenzen u. s. w. S. 130 ff.

§. 113.

Besserung. Subject derselben.

Sich bessern, heisst moralisch vom Bösen zum Guten, oder vom minder Guten zum Besseren übergehen oder fortschreiten. Durch Besserung wird Tugend erworben oder fortgesezt. Das Subject der Besserung ist 1. entweder der Mensch, wie er von Natur ist, oder 2. ein Lasterhafter oder 3. ein Mensch, der bereits den Anfang zur Besserung gemacht hat, auch wohl in derselben schon weit fortgeschritten ist, aber noch besser werden soll. Alle Menschen bedürfen der Besserung.

§. 114.

Natur der Besserung überhaupt.

In jedem Falle, das Subject der Besserung mag seyn, welches es will, muss 1. der Mensch *sich selbst bessern* und seine Besserung nicht von aussen her, auch von Gott nicht

nicht erwarten 2. die Besserung geht am meisten auf die Denkart und dann auch auf die Handlungen. 3. Die Besserung soll nie stille stehen, 4. die Besserung sezt immer einen gewissen Grad von Cultur des Verstandes und von Einsichten voraus.

§. 115.

Besserung des Menschen, wie er von Natur ist.

Der Mensch ist von Natur böse und zwar durch seine *verkehrten* Maximen, nicht etwa blofs durch seine Neigungen. Dabei aber finden sich bei ihm Anlagen zum Guten, unverlierbare Keime des Guten, und selbst bei seinem Hange zum Bösen mufs er als ursprünglich gut vorausgesezt werden. Die moralische Besserung des Menschen besteht also 1. weder in einer blofsen Entwicklung und Vervollkommnung seiner Natur, noch 2. in einer blofsen Bekämpfung seiner Neigungen, in welchen eigentlich der Grund des Bösen gar nicht liegt, noch 3. in der Wiederherstellung der verlorenen Anlagen zum Guten, die wir nicht verlieren können, ohne aufzuhören, Menschen

zu ſeyn. Vielmehr beſteht dieſe Beſſerung darinn, daſs wir unſere natürliche Verkehrtheit in Maximen bekämpfen und überwägen, unſere Anlagen zum Guten entwikeln und zweckmäſig anwenden, und ihnen das Uebergewicht über den Hang zum Böſen verſchaffen. Es muſs alſo eine gänzliche Umkehrung, eine neue Schöpfung in uns vorgehen. Ohne dieſe Vorausſezungen iſt keine wahre Beſſerung des Menſchen möglich, und auf ſie muſs bei einer vernünftigen Erziehung der Kinder nothwendig Rükſicht genommen werden. Nur muſs man Kinder nicht, wie Laſterhafte behandeln.

Vergl. Relig. i. d. Gr. S. 48 ff. 69.

§. 116.

Frühe und ſpæte Beſſerung.

Die Beſſerung fängt bald früher bald ſpäter an. Die *äuſſerlichen Veranlaſſungen* derſelben ſind ſehr mannichfaltig. Manche Menſchen beſſern ſich ihr ganzes Leben hindurch eigentlich nie, oft iſt die ſogenannte Beſſerung nichts als Verfeinerung des Eigennuzes. Oft gibt der Menſch ſeine Beſſe-

rung

rung auf immer auf. Die *frühe Besserung* ist *leichter*, *sicherer*, *vollkommener* und *beglückender*, als die *spätere*. Aber auch frühe Besserung kann wieder in die natürliche moralische Bösartigkeit, oder in das Laster zurükgehen, auch spätere Besserung ist möglich (nur von Besserung auf dem Todbette kann kaum gesagt werden, dass sie Besserung sei) und selbst später angefangene Besserung kann vollkommener werden, als früher angefangene. Jesus lehrt, dass Besserung verworfener Sünder oft eher erfolge, als derjenigen, welche weniger roh und lasterhaft sind, aber zu sehr am Irrdischen hängen Math. 21, 28 - 32. und dass sehr verderbte Menschen noch eines hohen Grads der Besserung fähig sind Luc. 7, 37 - 50. 15, 17. 23, 39 - 43. und der Verf. des Briefs an die Ebräer, auch spätere Besserung sei möglich 12, 15 - 17. aber Besserung der Abgefallenen sei schwer 6, 4 - 8.

§. 117.

Besserung der Lasterhaften.

Wenn der Lasterhafte sich bessern soll, so hat er nicht nur seinen natürlichen, son-

ſondern auch einen verſtärkten Hang zum Böſen, Laſter, laſterhafte Gewohnheiten und Fertigkeiten zu bekämpfen, und mit einer gröſseren Anſtrengung den urſprünglichen Anlagen zum Guten ihre Kraft wieder zu ſchenken. Von der Beſſerung des Laſterhaften reden die meiſten Stellen des N. T., die von der Beſſerung handeln, und auf ſie entweder allein, oder zugleich auf den natürlichen Hang zum Böſen, zuweilen auch auf den lezten allein, öfters auch auf Beſſerung des Laſterhaften und die äuſſerliche Bekehrung zum Chriſtenthum zugleich, gehen die Ausdrücke von der Beſſerung, die im N. T. vorkommen, und die durchaus ſehr treffend ſind. Sie iſt eine *neue Geburt* Joh. 3, 1 ff. Tit. 3, 5. 1. Petr. 1, 23. eine *Umwandlung*, eine *neue Schöpfung*, eine *Erneuerung* Eph. 2, 10. 4, 20-24. Col. 3, 9-12. Gal. 6, 15. 16. Röm. 12, 2. 6, 6. ein *Sterben für die Sünde* und ein *Auferſtehen für die Tugend*, Röm. 6, 4 ff. 1. Petr. 2, 24. ein *Umkehren von dem falſchen Wege zum rechten* Geſch. 26, 28. eine *Veränderung der Denkungsart* Math. 4, 17. Röm. 2, 4. 2. Kor. 7, 9. Was das neue N. T.

 von

von der Besserung der lasterhaften Juden und Heiden lehrt, gilt zwar nicht von allen Menschen, aber es gilt noch jezt im Wesentlichen von allen Lasterhaften.

§. 118.

Kenntnisse und Einsichten, die zur Besserung erfordert werden.

Allerdings sezt die moralische Besserung gewisse Einsichten und Kenntnisse voraus, nur muss man sie nicht sogleich als einen *Theil der Besserung selbst* betrachten. Allerdings können diese Einsichten aus moralischen Triebfedern und zu moralischen Zwecken erworben werden, aber alsdann sezen sie eigentlich schon einen Grad von Besserung voraus, und die Einsichten selbst machen *deswegen* noch keinen Theil der Besserung aus. *Kenntniss der Moralgeseze* ist bei der Besserung unentbehrlich, und auch im N. T. wird sehr stark darauf gedrungen, weil der Grund der moralischen Verschlimmerung der Juden und Heiden vornehmlich in ihren falschen Religionsbegriffen lag Col. 1, 9-11. Röm. 13, 11-14. Eph. 4, 17-21. 1. Petr. 1, 14. Auch *Kenntniss der Welt* ist

zur

zur fortschreitenden Besserung nothwendig, vornehmlich aber *Selbstkenntniss* und zwar sowohl nach unsern *guten* als unsern *schlimmen Seiten.* Diese Selbstkenntniss versteht *sich nicht von selbst*, sie ist auch nicht bloss etwas Theoretisches, sondern etwas Moralisches, sie ist Pflicht und schon ein Theil der Besserung.

§. 119.

Erkenntniss, Anerkenntniss und Bekenntniss unsrer Sünden.

Unter die grössten Hindernisse der Besserung gehört, dass der Mensch seine eigenen Fehler oft nicht sieht, oder sie vor sich selbst beschönigt und entschuldigt, oder absichtlich seine Aufmerksamkeit von denselben abzieht, oder sie für unbedeutend, für keine Fehler, oder gar für Tugenden hält. Seine Fehler an sich zu erkennen und sie also redlich anzuerkennen, sie sich selbst zu gestehen, ist also ein nothwendiges Stück der Besserung Luc. 15, 17 - 21. 18, 13. 23, 40. 41. Joh. 9, 39 - 41. 1. Joh. 1, 8. 10. 3, 19. 20. Sie zu *bekennen*, ist an sich nicht nothwendig, sondern nur in gewissen Fällen, allein es ist sehr natürlich, dass aufrichtiges Er-

kennen und Anerkennen unserer Sünden und Entschluss zur Besserung leicht in ein lautes Geständniss der Sünden ausbricht Sprüchw. 28, 13. 1. Joh. 1, 8-10.

§. 120.

Reue. Hass der Sünde.

Reue ist eine durch die moralische Gesinnung gewirkte, schmerzhafte Empfindung über begangene Sünden, verbunden mit dem Wunsche, sie nicht gethan zu haben oder ungeschehen machen zu können. Die Handlung selbst können wir nun freilich nicht ungeschehen machen, aber wir können wünschen, dass es nicht *unsere Handlung*, nicht *unsere That* seyn möchte und Schmerz darüber empfinden, dass sie es wirklich ist. Die Reue geht eigentlich nicht auf die Handlungen, insofern sie Begebenheiten in der Sinnenwelt sind, sondern insofern wir die freien Urheber derselben sind. Die Reue ist *rechtmäsig und natürlich*, und bei der Zurückerinnerung an ehemalige Vergehungen unvermeidlich, es kann sogar nüzlich, und selbst Pflicht seyn, diese Erinnerung immer wieder zu erneuern, aber 1. *die Reue ist noch*

nicht

nicht die Tugend selbst, wie viele gewähnt haben, 2. *nicht jede Reue ist tugendhaft;* die ist es nicht, welche bloss daher entsteht, weil wir nicht klüger in der Beförderung unseres Vortheils gewesen sind, welche selbst mit einem geheimen *Hasse des Gesezes* verbunden seyn kann, auch die nicht, welche uns muthlos macht oder bloss vorübergehende Anwandlung ist, sondern nur die, welche aus Achtung fürs Gesez entspringt, einen festen *Vorsaz der Besserung* hervorbringt, und mit *Hass der Sünde selbst*, mit einem Gefühle der Strafwürdigkeit und mit Ergebung in die göttliche Gnade und Zutreuen zu ihr, verbunden ist, 2. Cor. 7, 8-11. Luc. 7, 38. 15, 18. 19. 18, 13. 23, 42. Die Besserung des reuigen Sünders wird als eine für Gott, Engel und Menschen erfreuliche Begebenheit beschrieben Luc. 15, 6. 9. 22. 23. 32. Die Lieder des reuvollen Davids sind ein vortreflicher Ausdruck einer aufrichtigen und innigen Reue, ob sie gleich in mancher Rücksicht nicht als Muster der Reue für jedermann dienen können Ps. 51. 32. 103.

§. 121.

Rückfall.

Wenn der Menſch, der gebeſſert iſt oder anfieng, ſich zu beſſern, in ſeinen alten ungebeſſerten Zuſtand oder in einen noch ſchlimmern verfällt, ſo entſteht der *Rückfall*. Die Urſachen deſſelben ſind *Stillſtand in der Tugend*, das durch *Gewohnheit verminderte Intereſſe am Guten*, *Mangel an Wachſamkeit über uns ſelbſt*, *ſcheinbare Aehnlichkeit der Tugend mit dem Laſter*, *Schwierigkeiten der Tugend*, *Mislingen tugendhafter Unternehmungen*. Rückkehr zu einzelnen Sünden iſt übrigens von der Rückkehr zur Laſterhaftigkeit noch verſchieden, aber jene führt zu dieſer. Das N. T. enthält über den Rückfall ſehr lehrreiche Ausſprüche Luc. 8, 13. 2. Petr. 2, 18 - 22. Math. 12, 43-45. Ebr. 6, 4-8. 1. Tim. 1, 19. 20. 6, 10.

Die *fortgeſezte Beſſerung der bereits Gebeſſerten*, bedarf nicht beſonders erläutert zu werden, da es ſchon in der Lehre von der Tugend geſchehen iſt.

VII. Vom Gewiſſen.

§. 122.

Bedeutungen des Ausdrucks.

Das Wort Gewiſſen wird in mehr als Einer Bedeutung genommen. Manche Prädikate, die man dem Gewiſſen beilegt, und manche Eintheilungen deſſelben ſind wahr oder falſch, je nachdem man das Wort in einem Sinne nimmt. Bald verſteht man darunter das Vermögen, oder die Fertigkeit über die Rechtmäſsigkeit oder Unrechtmäſsigkeit unſrer Handlungen zu urtheilen, bald das Vermögen oder die Fertigkeit, uns ſelbſt zu richten, zu verurtheilen oder loszuſprechen, oder auch das Bewuſstſeyn eines ſolchen Vermögens, bald moraliſche Gefühle von Luſt und Unluſt, von Zufriedenheit und Unzufriedenheit, von Furcht und Hoffnung, bald die ſubjektive Religion. Die Ausdrücke: *ein gutes oder böſes Gewiſſen haben — etwas mit gutem oder böſem Gewiſſen thun — kein Gewiſſen haben — dem Gewiſſen folgen — ein irrendes Gewiſſen haben* — u. ſ. w.

weisen auf verschiedene Bedeutungen des Worts hin.

Ich will hier einige Definitionen des Gewissens anführen. *Wolf:* „Das Urtheil von unsern Handlungen, ob sie gut oder böse sind, wird das Gewissen genannt" s. vernünft. Gedanken von der Menschen Thun und Lassen §. 73. *Buddeus* Inst. Theol. mor. p. 77. Conscientia est argumentatio hominis de actionibus suis ad legem, relatis. *Crusius* I. §. 42. Das Gewissen ist der Erkenntnissgrund, das Gesez Gottes und die Tugend à posteriori zu erweisen. *Reinhard* §. 69. im Syst. d. christl. Mor. 3. A. „Das Gewissen ist die Neigung, sich bei seinen Handlungen durch den Gedanken an die Gottheit leiten zu lassen". *Kant* Relig. S. 287. „Das Gewissen ist ein Bewusstseyn, das für sich selbst Pflicht ist" S. 288. „Es ist die sich selbst richtende moralische Urtheilskraft". Tugendlehre S. 37 f. „Gewissen ist die dem Menschen in jedem Falle eines Gesezes seine Pflicht zum Lossprechen oder Vorurtheile vorhaltende Vernunft" S. 99. „Das Bewusstseyn eines inneren Gerichtshofs im Menschen, vor welchem sich seine Gedanken einander verklagen und entschuldigen, ist das Gewissen" *Fichte* Syst. d. Sittenl. S. 225. „Das Gewissen ist das unmittelbare Bewusstseyn unserer bestimmten Pflicht". Auf die Verschiedenheit der älteren Definitionen hat insbesondere *Mosheim* aufmerksam gemacht, und darüber Betrachtungen

tungen angestellt 3. Band S. 210 ff. 3. A. S. 230. sagt er: „Das Gewissen muss *in der Sittenlehre* als ein Vorsaz des Willens über unser Verhalten und Leben zu urtheilen, ob es gut oder böse, sträflich oder unsträflich sei, betrachtet werden". Nachher wird ausdrücklich bemerkt, dass das Gewissen nicht in allen Menschen sei, aber seyn könne. Die biblischen Bedeutungeu des Worts hat insbesondere *Tittmann* sorgfältig auseinandergesezt §. 342-344. der christl. Moral 3. Ausg.

§. 123.

Bestimmte Bedeutung des Ausdrucks in der Moral.

Was auch der Ausdruck: *Gewissen* bezeichnen mag, so wird immer dadurch entweder ein *Vermögen*, oder eine *Fertigkeit* oder ein *Bewusstseyn* angezeigt. Wenn nun dieser Ausdruck nicht etwas bezeichnen soll, was man schon mit andern Ausdrücken in der Moral bezeichnet, als: *praktischer Verstand*, *praktische Vernunft*, *moralische Urtheilskraft*, *moralisches Gefühl*, so muss es das *Vermögen anzeigen*, *uns selbst wegen unserer Handlungen zu richten*, *zu verurtheilen oder loszusprechen*. Insofern hat jeder Mensch ohne Unterschied Gewissen, es kann nicht erst erworben, sondern höch-

ſtens *gebildet*, *geſtärkt* und zur *Fertigkeit* gebracht werden. Es iſt eine *natürliche moraliſche Anlage*, welche ſelbſt unwillkührlich wirkt. Es iſt nicht die *praktiſche Urtheilskraft*, welche Handlungen unter Geſeze ſubſumirt und *zurechnet*. Es iſt nicht die praktiſche Vernunft, inſofern ſie Geſeze ſchaft, wiewohl es Vernunft und Bewuſstſeyn des Sittengeſezes vorausſezt. Es iſt die praktiſche Vernunft, inſofern ſie *richterliche Ausſprüche thut*, *verdammt* oder *losſpricht*. Es iſt ein *innerer Gerichtshof*, bei welchem wir zugleich Richter und Angeklagte ſind. Auch das *Bewuſstſeyn eines ſolchen Gerichtshofs* wird *Gewiſſen* genannt.

§. 124.

Ob es eine Pflicht geben könne, Gewiſſen zu haben?

In dem vorher angegebenen Sinne des Worts kann es keine Pflicht geben, Gewiſſen zu haben: denn jeder hat es von ſelbſt, aber es kann doch *eine Pflicht geben*, *bei dem*, *was man thut*, *das Bewuſstſeyn zu haben*, *daſs es recht ſei*. Dieſes durch die Pflicht geforderte Bewuſstſeyn nennt man

auch zuweilen *Gewissen* und in diesem Sinne gibt es eine Pflicht, Gewissen zu haben. Aus dem Bewusstseyn handeln, dass etwas recht sei, heisst eben so viel, als aus Gewissen handeln. Wenn wir uns prüfen, ob wir wirklich unser Möglichstes gethan haben, um mit dem Bewusstseyn des Rechts zu handeln, so richten wir uns, oder die Vernunft sich selbst, und so ist dies gleichfalls ein *Actus des* Gewissens im ersten Sinne des Worts. Es ist die heiligste Pflicht, nichts zu thun, was vielleicht unrecht seyn könnte. Ihr ist der *Probabilismus* entgegengesezt. Insofern nun, und auch insofern, als das Gewissen überhaupt cultivirt werden kann, *gibt es Pflichten des Menschen gegen sich selbst in Ansehung seines Gewissens* S. dieses Lehrbuch S. 27-29.

§. 125.

Möglichkeit des Gewissens.

Durch das Gewissen ist der Mensch zugleich sein eigener *Richter* und *Angeklagter* und wohl gar *Vertheidiger*. Dies scheint ungereimt zu seyn, auch können wir *theoretisch*

retisch gar nicht *einsehen*, wie es denn möglich sei, *praktisch* aber können wir es *denken.* Der Mensch ist *Vernunftwesen* und *Sinnenwesen* und hat insofern eine *doppelte Persönlichkeit.* Als Vernunftwesen richtet der Mensch, als Sinnenwesen ist er Angeklagter. Dadurch leitet das Gewissen unvermeidlich zur *Idee eines Gottes*, und daher ist *Gewissen* zuweilen so viel als *Religion.*

§. 126.

Gewissenhaftigkeit. Scrupulositæt. Gewissenlosigkeit. Weites Gewissen.

Gewissenhaft ist der Mensch, wenn er aufmerksam und folgsam gegen das Urtheil seines Gewissens ist, und nichts thut ohne das Bewusstseyn, dass es Recht sei. Der Gewissenhafte hält in moralischen Dingen nichts für unbedeutend, keine Sünde für Kleinigkeit, und kennt keinen Richter über *Gewissensfälle*, als sein eigenes Gewissen. *Scrupulosität* heisst zuweilen so viel als wahre Gewissenhaftigkeit oder reife und sorgfältige Ueberlegung der Sittlichkeit einer Handlung, ehe man sie begeht. Wenn aber dadurch etwas *Fehlerhaftes* angezeigt wer-

den

den ſoll, ſo iſt ſie ſo viel als die *Gewiſſensängſtlichkeit* — ein Zuſtand, wo der Menſch nicht leicht zum vollen Bewuſstſeyn kommt, daſs etwas recht ſei, ſich über alles Vorwürfe macht, und am Ende noch am ſicherſten zu gehen glaubt, wenn er ſich ſo viel möglich vorſagt, und ſich ſelbſt peinigt — eigentlich ein krankhafter Gemüthszuſtand, der aber alle Aufmerkſamkeit des Moraliſten, Volkslehrers und Pſychologen verdient. *Gewiſſenlos* kann der Menſch nie inſofern ſeyn, als er etwa ohne Gewiſſen ſeyn oder das Gewiſſen verlieren könnte, ſondern er iſt es alsdann, wenn er die richtende Stimme ſeines Gewiſſens nicht achtet, ſie zu unterdrücken ſtrebt, und ſich bei ſeinen Handlungen um das Bewuſstſeyn nicht bekümmert, daſs ſie recht ſeien. Das *weite Gewiſſen* iſt eigentlich gar kein Gewiſſen (denn es beſteht in dem Grundſaze, in gewiſſen Fällen auf das Gewiſſen gar nicht zu achten) ſondern Gewiſſenloſigkeit.

§. 127.

§. 127.

Vorhergehendes, begleitendes und nachfolgendes Gewissen.

Das Gewissen kann thätig seyn *vor dem Entschlusse zu einer* Handlung, und da *warnt es* oder *muntert es auf.* Es kann thätig seyn *nach dem Beschlusse einer Handlung*, auch da kann es noch *warnen*, *aufmuntern* oder *entschuldigen.* Es kann thätig seyn *während der Handlnng* und auf die Art, wie die Handlung vollbracht wird, einen grossen Einfluss haben. Es kann thätig seyn *nach der Handlung* und ist alsdann *lossprechend* oder *verurtheilend*, *gut* oder *böse*, wiewohl das gute oder böse Gewissen auch schon vor oder während der Handlung Statt finden kann; man sagt auch zuweilen, *dass man eine Sache mit einem guten oder bösen Gewissen* thue, oder *dass* man *bei etwas, was man thun wolle, ein gutes Gewissen habe.* Die Wirkungen des bösen Gewissens sind äusserst merkwürdig und wunderbar. Das gute Gewissen ist eigentlich nicht *belohnend* für etwas, was Verdienst und nicht ohnehin Schuldigkeit wäre, aber *erfreulich* und *beruhigend.*

§. 128.

Ob es ein irrendes Gewiſſen gebe? Ob ein zartes, zweifelhaftes, wahrſcheinliches, leichtſinniges u. ſ. w.?

Wenn man unter dem Gewiſſen das Vermögen verſteht, über die Rechtmäſigkeit der Handlungen zu urtheilen, ſo kann es allerdings irren. Wenn aber das Gewiſſen ein ſich ſelbſt richtendes Bewuſstſeyn iſt, ſo kann es nicht irren. Darinn kann man ſich nicht irren, daſs man ſich bei ſeinen Handlungen ſelbſt gerichtet hat. Jeder, der aus Gewiſſen handelt, iſt überzeugt, daſs er das Bewuſstſeyn hatte, die Handlung ſei recht. Jeder, der ſich wegen einer Handlung verurtheilt oder losſpricht, urtheilt richtig. Der Verſtand kann irren, aber das Gewiſſen nicht. Geſezt auch, daſs man eine unrechtmäſige Handlung für rechtmäſig und eine rechtmäſige für unrechtmäſig hielte, und daſs uns unſer Gewiſſen wegen einer an ſich rechtmäſigen Handlung verurtheilte, oder wegen einer an ſich unrechtmäſigen Handlung losſpräche, ſo hat zwar die Urtheilskraft, aber das Gewiſſen ſelbſt nicht geirrt, vorausgeſezt, daſs man vorher nach beſten Kräften ſich das Bewuſstſeyn zu verſchaf-

ſchaffen geſucht hat, daſs die Handlung recht ſei. Dabei aber bleibt es freilich Pflicht, ſeinen Verſtand in Anſehung der Erkenntniſs ſeiner Pflichten und das Vermögen des Gewiſſens ſelbſt immer mehr zu bilden und zu ſchärfen. Ein im hohen Grade gebildetes und geſchärftes Gewiſſen kann man ein *zartes* nennen. *Zweifelhaft*, *wahrſcheinlich*, *leichtſinnig* kann das eigentliche Gewiſſen nicht ſeyn; es kann aber *ſchlafen*, *wachen*, *aufwachen*.

§. 129.

Schriftlehre.

Der Ausdruck: *Gewiſſen* findet ſich öfters im N. T. in der bisher feſtgeſezten Bedeutung Geſch. 24, 16. Röm. 2, 15. 2. Kor. 1, 12. 1. Tim. 4, 2. Sonſt wird im N. T. Folgendes vom Gewiſſen gelehrt.

Ein glückſeeliger Zuſtand iſt es, wenn uns unſer Herz nichts vorwirft; wenn wir aber bei dem beſten und reinſten Willen uns doch noch gewiſſer Vergehungen bewuſst ſeyn, oder Gewiſſensängſtlichkeit empfinden ſollten, ſo urtheilt Gott richtiger über uns,

als

als wir ſelbſt, und nimmt den Willen für die That an 1. Joh. 3, 19-22.

Man muſs niemals wider ſein Gewiſſen handeln, jede Handlung wider das Gewiſſen iſt Sünde; auch andere muſs man auf keine Weiſe zu Handlungen wider ihr Gewiſſen veranlaſſen, reizen oder bewegen. Röm. Kap. 14. 1. Kor. 8, 7. 9, 13. Man muſs ſich in ſeinem Gewiſſen nicht von andern beſtimmen laſſen 1. Kor. 10, 29. 30.

Das Gewiſſen beweiſt, daſs uns ein Sittengeſez in das Herz geſchrieben iſt, und iſt ein im Innerſten des Menſchen aufgeſchlagener Gerichtshof Röm. 2, 15.

In der Geſchichte des Sündenfalls, und im Buche Hiob, finden ſich ſehr wahre und ſchöne Beſchreibungen des böſen und guten Gewiſſens.

Man vergl. über dieſen Abſchnitt insbeſondere — Kant Relig. S. 281 ff. Tugendlehre S. 37 ff. 99 ff. *Fichte* Syſtem der Sittenlehre S. 211 ff.

VIII. Allgemeine Lehre von den Tugendmitteln oder allgemeine moralische Methodenlehre.

§. 130.

Von der moralischen Methodenlehre.

Die moralische Methodenlehre ist die Lehre von den Mitteln, die Theorie der Pflichten zu lehren und die Tugend selbst hervorzubringen und zu befördern. Sie hat also zwei Theile 1. *moralische Didaktik*, d. i. Lehre von der Art und Weise wie *andere* in der Moral unterrichtet werden sollen. 2. *moralische Ascetik* oder Lehre von den Mitteln, durch welche dem Sittengeseze Einfluss auf den Willen verschafft, die moralische Kraft entwickelt und gestärkt, die moralische Thätigkeit erhöht werden soll. Die Ascetik geht sowohl auf uns selbst als auf andere. Wir können die Tugendmittel sowohl bei uns selbst als bei andern anwenden.

§. 131.

Moralische Didaktik.

Die Tugend kann in einem gewissen Sinne gelehrt, in einem andern Sinne nicht gelehrt werden. Sie kann nicht gelehrt werden, insofern, als, wenn man einem auch sagt, was Tugend sei, man deswegen noch nicht im Stande ist, sie auch auszuüben, und jeder eigentlich nur durch sich selbst tugendhaft werden kann, und durch eigene Uebung die Tugend erlernt. Theoretisch aber kann die Tugend gelehrt werden. Zwar liegen die Begriffe der Tugend schon in jeder Menschenseele, und es bleibt möglich, dass jeder Mensch sie aus sich selbst entwikle, ohne eines Lehrers zu bedürfen. Aber auf diesem Wege ist die Gefahr, in Irrthümer zu gerathen und zu der wichtigsten Wissenschaft zu spät zu gelangen, sehr gross. Die Natur hat den einen zum Lehrer des andern bestimmt. Die Tugend soll gelehrt werden, und *kann* es: denn, obgleich die Empfänglichkeit für Tugendbegriffe angeboren ist, so ist es doch die Tugend selbst nicht, wie etwa der Kunsttrieb eines Thiers.

Die *moralische Lehrart* kann sehr verschieden seyn, aber sie mag eine Form haben, welche sie will, so muss sie auf reinen, wissenschaftlichen Grundsäzen beruhen. Sie richtet sich nach dem Alter, den Fähigkeiten, den Bedürfnissen u. s. w. des Lehrlings. Sie ist entweder so beschaffen, dass der Lehrer allein spricht (*dogmatisch*, *akroamatisch*) oder dass beide, der Lehrer und der zu belehrende, reden. Im lezten Falle kann entweder der Lehrer allein fragen und dem Lehrling Antworten ablocken, oder der Lehrling fragt gleichfalls. Das erste ist der Fall bei Kindern, wiewohl auch sie zuweilen durch unerwartete, ihnen nicht abgelockte Fragen frappiren, das andere bei Personen, die über das Kindesalter hinaus sind (*katechetische*, *dialogische Lehrart*). Der Prediger und Volkslehrer will nicht nur *lehren* sondern auch *bessern*. Auch die Dichtung, die Parabel, die Fabel, das Beispiel, die Geschichte können Mittel seyn, die Tugend zu lehren, nur müssen sie nicht so gebraucht werden, dass darunter die *Reinheit* der sittlichen Grundsäze leidet, sondern bloss um sie anschaulich zu machen, nicht als *Gründe*

der

der Sittlichkeit, ſondern vielmehr als Proben oder als Darſtellungen ihrer Ausführbarkeit Die moraliſche Didaktik iſt ſo wichtig, daſs ſie billig als beſondere Wiſſenſchaft und zwar nach einem ausgedehntern Plane, als bisher geſchehen iſt, vorgetragen werden ſollte.

Vergl. *Kant* Tugendl. S. 56 f. 163 ff.

§. 132.

Moraliſche Aſcetik. Theorie der Tugendmittel überhaupt.

1. Tugendmittel ſind nicht einerlei mit Triebfedern. Die Anwendung und Vorſtellung einer Triebfeder kann ein Tugendmittel ſeyn, aber nicht jedes Tugendmittel iſt deswegen die Triebfeder meiner Handlung. Alles, was mir dazu dient, Tugend bei mir hervorzubringen oder zu befördern, iſt ein Tugendmittel für mich, wenn es auch nicht eigentlich der Beweggrund meiner Tugend iſt.

2. Die Tugendmittel ſind entweder ganz allgemein für alle Tugenden und Menſchen, oder gelten ſie nur für gewiſſe einzelne Tugenden oder nur für Menſchen von ge-

wiſſen Fähigkeiten, Geiſtesgaben und einem gewiſſen Grade der Cultur. Von den erſten iſt eigentlich hier in der allgemeinen Tugendlehre die Rede, die zweite gehören in die beſondere Tugendlehre, die dritte ſind zu mannichfaltig, als daſs man ſie in der Wiſſenſchaft erſchöpfen könnte. Sie ſind praktiſche Regeln der Klugheit und Kunſt, die nach Zeit und Umſtänden verſchieden ſind.

3. Die Tugendmittel dienen entweder zur erſten Erwerbung der Tugend, oder zum Fortſchreiten in derſelben oder zu beiden zugleich, entweder zur Erhöhung der moraliſchen Kraft an ſich oder zur Wegräumung der Hinderniſſe der Tugend.

4. Zuweilen ſind die Tugendmittel ſelbſt ſchon Tugend, überhaupt kann jede Tugend auch als Tugendmittel betrachtet werden.

5. Gewiſſe Tugendmittel hängen ganz von uns ſelbſt ab, andere von Menſchen und Umſtänden auſſer uns.

6. Un-

6. Unter den allgemeinen Tugendmitteln gibt es wieder Verschiedenheiten und Grade. Einige sind nothwendige subjective Bedingungen der Tugend, ohne welche sie gar nicht Statt finden kann, andere sind gleichfalls nothwendig, aber leiten unmittelbarer zur Tugend, andere sind nicht gerade nothwendig an sich, aber können doch allen Menschen zur Tugend beförderlich seyn, und die Menschen im Durchschnitte bedürfen ihrer wenigstens in gewissen Fällen.

7. Man muss die Tugendmittel *kennen* und sich immer mehr über *dieselbigen aufklären*, aber man muss sie auch ausserdem noch besonders *gebrauchen* und mit *Fertigkeit anwenden* lernen.

8. Es ist nur in einem sehr eingeschränkten Sinne wahr, dass die Tugend wichtiger, als das Tugendmittel ist.

9. Die christliche Moral enthält ausser den Tugendmitteln, welche uns schon Vernunft und Natur darbieten, noch gewisse besondere ihr eigenthümliche Tugendmit-

tel, welche vornehmlich zur Vereinigung der Menſchen in *Kirchen* dienen. Von dieſen Tugendmitteln wird am beſten in einem Abſchnitte der beſondern Tugendlehre gehandelt.

§. 133.

Allgemeine Tugendmittel.

1. Ohne *Entwicklung der Vernunft*, *des Verſtandes* und *der moraliſchen Urtheilskraft* iſt gar keine Tugend möglich. Sie ſind alſo *Bedingungen der Tugend* und wenn man will, *Mittel*, wiewohl ſie vorhanden ſeyn können, ohne daſs Tugend Statt findet.

2. Das vornehmſte, reinſte, eigentlichſte und allgemeinſte Tugendmittel iſt die *Vorſtellung der reinen Sittlichkeit*, wie ſie in dieſem Lehrbuche bereits beſchrieben iſt, getrennt von allem auch noch ſo verfeinerten Eigennuze, von allem Anſpruche auf Verdienſt und Lohn. Dieſe Vorſtellung macht auf das menſchliche Gemüth den ſtärkſten und daurendſten Eindruck. Zu ihr

ihr gehört die Vorſtellung der *Erhabenheit unſerer Beſtimmung* und *des Unbegreiflichen, Bewundernswürdigen und Göttlichen in dem Freiheitsvermögen*, das wir beſizen (Vergl. *Kants* Relig. S. 57-59. Tugendlehre S. 173 f.).

3. *Uebung in der Beurtheilung eigener und fremder Handlungen und in der Entſcheidung caſuiſtiſcher Fragen nach den ſtrengen Grundſäzen der Sittlichkeit*, wobei alſo zugleich auf die Triebfeder der Handlungen geſehen werden muſs. „Es liegt in der Natur des Menſchen, das zu *lieben*, worinn und in deſſen Bearbeitung er es bis zu einer Wiſſenſchaft gebracht hat, und ſo wird der Lehrling durch dergleichen Uebungen unvermerkt ins *Intereſſe* det Sittlichkeit gezogen“ (Kant Tugendl. S. 175.). Eben ſo kann ſchon die *lebendige Darſtellung guter Handlungen* ohne weitere Beurtheilung der moraliſchen Geſinnung erregen und ſtärken. Fremde Handlungen oder *Beiſpiele* zur *Nachahmung* oder *Warnung* vorzuhalten, kann

 für

für die Sittlichkeit sehr schädlich seyn, es kann entweder eine bloss mechanische, nachäffende oder bloss eigennüzige Tugend hervorbringen, oder reizt es wohl gar zum Neid und Hasse gegen den, welcher zum Beispiel dargestellt wird, und dadurh oft zur Abneigung gegen das Gute. Beispiele sind eigentlich bloss dadurch moralisch nüzlich, dass sie die moralische Urtheilskraft schärfen, das Interesse an der Sittlichkeit stärken und die Ausführbarkeit dessen, was die Pflicht gebietet, zeigen.

4. Die *Religion*. Ohne die verschiedenen Bedeutungen dieses Worts hier anzuführen und zu beurtheilen, bewerken wir bloss, dass wir hier unter Religion *den reinen moralischen Glauben an Gott und Unsterblichkeit* verstehen. Dieser Glaube nun scheint nicht sowohl ein Mittel, als ein Product der moralischen Gesinnung zu seyn. Gesezt aber, dass er dies Lezte *auch allein wäre*, so könnte er doch wiederum auf die moralische Gesinnung wohlthätig zurückwirken. Allein auch bei einer

ner böſen Geſinnung iſt moraliſcher Glauben an Gott und Unſterblichkeit möglich; es bedarf dabei bloſs des Bewuſstſeyns des Sittengeſezes und des Gewiſſens, nicht zu gedenken, daſs die Religion *auch* ihre theoretiſchen Gründe hat. In jedem Falle kann alſo ein Einfluſs der Religion auf die Sittlichkeit gedacht werden. Wie ſoll nun dieſer Einfluſs gedacht werden?

a) *Moral* ſowohl als *Moralität* müſſen nicht auf *Religion* gebaut werden, ſie haben vielmehr ihren *eigenen Grund* und ſind nur dadurch *feſt und rein.* Eine Moral, die auf Religion gebaut iſt, bringt conſequenterweiſe nicht einmal einen reinen Begriff von Sittlichkeit zu Stande, hingegen bedarf die Religion der Moral, um einen reinen Begriff von Gott und einen vollen Glauben an ſein Daſeyn hervorzubringen. Eine Moralität, die auf Religion gegründet iſt, iſt eben dadurch eingeſchränkt und unrein. Man kann tugendhaft ſeyn, ohne von der Religion auszugehen, oder ihrer dazu zu bedürfen, und doch dabei *religiös* ſeyn; man kann

reli-

religiös seyn, ohne die Religion als Mittel seiner Tugend zu betrachten. Es kann als der höchste Grad menschlicher Tugend betrachtet werden, wenn man auch nicht einmal der Religion bedarf, um tugendhaft zu seyn, aber deswegen ist man noch kein Atheist und kein Ungläubiger, man kann doch dabei aus einem uneigennüzigen moralischen Grunde glaubig seyn, ja die Religiosität kann als Vollendung der tugendhaften Gesinnung betrachtet werden.

b) *Die Religion kann jedoch als Mittel zur Tugend als Zweck angesehen werden.* Dies kann sie, ohne dass die Tugend auf Religion gegründet, und ohne dass sie in einen bloss sclavischen oder lohnsüchtigen Gehorsam verwandelt wird. Die Religion kann schon zur Entwicklung unserer moralischen Vernunft und des Tugendvermögens in uns beitragen, aber auch, wenn schon Tugend bei uns vorhanden ist, kann sie durch gewisse Vorstellungen die Achtung gegen das Sittengesez in uns erhöhen und stärken, und uns in der Ausübung der Tugend mäch-

tig

tig unterſtüzen. Die Vorſtellung eines Weſens, in welchem die moraliſche Vollkommenheit realiſirt, und welches das wirklich iſt, was ich in Ewigkeit nur zu werden ſtreben kann, der Gedanke, daſs nicht Nothwendigkeit, Natur oder Zufall, ſondern Vernunft im Weltall gebietet, daſs es einen gemeinſchaftlichen Vater aller vernünftigen Geſchöpfe gibt, daſs auch mein Unglück unter ſeiner Leitung ſteht, ja ſchon die öftere Wiederholung der Idee eines Gottes an ſich, welche der Idee der Sittlichkeit ſo analog iſt — alles dies kann die Tugend befördern, ohne ſie zu verunreinigen. Selbſt die *geoffenbarte Religion*, ob ſie gleich oft bloſs eine Tugend aus Autoritätsglauben, Aberglauben und Schwärmerei hervorbringt, kann doch der wahren Tugend beförderlich ſeyn, und zwar nicht nur bei dem rohen Haufen der Menſchen, ſondern auch bei aufgeklärteren und denkenden Menſchen, wenn man anders nicht einen rohen Begriff von Offenbarung vorausſezt. Auch Geſchichte und Erfahrung ſtimmen damit überein, daſs gewöhnlich nur da Tugend iſt, wo auch Reli-

gion

gion ist und dass der Mensch mit der Religion tugendhafter zu seyn pflegt, als ohne dieselbe. Der *dogmatische Atheist* ist schwerlich einer reinen und standhaften Tugend fähig, wenn er consequent ist, weil ihn seine Ueberzeugung mit Mistrauen gegen das Sittengesez erfüllen muss. *Der Glauben an die Unsterblichkeit* ist noch besonders wirksam für unsere Tugend, weil er das Gefühl unserer Würde und unserer natürlichen Gleichheit erhöht, und der Pflicht der Ausbildung unsers Geistes ein höheres Interesse gibt. Die Religion ist ein allgemeines Tugendmittel für alle Menschen und für die Ausübung aller Pflichten, und in Stunden schwerer Versuchungen, Reizungen und Leiden, ist bei allen Menschen ohne Unterschied zuweilen die Religion allein im Stande, sie bei der Tugend zu erhalten.

5. Man hat sonst die besten Uebungen zur Tugend in gewissen *Selbstpeinigungen* und *Büssungen* gesezt, wodurch nicht nur nichts Gutes gethan, sondern auch nichts Gutes bewirkt, vielmehr manches Gute verhindert und ein

gehei-

geheimer Haſs gegen daſſelbe genährt wurde. Die wahren Uebungen zur Tugend beſtehen vielmehr in *wiederhohlter Selbſtprüfung*, in dem ſtets regen Bemühen, *ſtark im Entbehren*, im *Dulden*, im *Kampfe* gegen die *Neigung* (Jak. 4, 1-6. 1. Petr. 2, 11. 5, 8. 9. 1. Joh. 2, 12 ff. u. ſ. w.) und dabei *ruhig*, *heiter* und *frölich* zu ſeyn (2. Kor. 13, 11. Phil. 4, 4. 3, 1. 1. Theſſ. 5, 16. Gal. 5, 21. Jac. 5, 13.) wobei freilich öfters der Zuſtand der Geſundheit und gewiſſe Leiden unvermeidliche Hinderniſſe in den Weg legen.

6. Es gibt auch ſonſt noch gewiſſe Regeln, die der Tugend des Menſchen ſehr beförderlich ſind, als Ordnung und Plan in ſein ganzes Leben und ſeine Geſchäfte zu bringen, und ſeine Zeit weiſe einzutheilen, jede Gelegenheit zu guten Handlungen zu ergreifen, keine gute Handlung ohne Noth aufzuſchieben, ſich zwiſchen Einſamkeit und Geſellſchaft gehörig zu theilen u. ſ. w.

7. Um auch unter groſsen Gefahren und Schwierigkeiten Tugend zu beweiſen und zu erhalten,

mufs man ihnen, wo möglich, nicht unvorbereitet entgegengehen, fich keine überfpannten Vorftellungen von der Gröfse der Gefahr machen, fich mit dem Gedanken durchdringen, dafs jede Gefahr der Tugend Gelegenheit zur Erwerbung eines höheren Grades der Tugend ift (vergl. Eph. 6, 10-18.).

Befondere

Besondere

Tugendlehre

oder

die Lehre von den einzelnen Pflichten und Tugenden

für

zukünftige Lehrer in der christlichen Kirche.

§. 134.

Eintheilung der beſondern Tugendlehre.

Die beſondere Tugendlehre, welche nicht einerlei mit der angewandten iſt, enthält wiederum allgemeinere und weniger allgemeine Theile. Sie erklärt die verſchiedenen *Arten der moraliſchen Verpflichtung im Einzelnen, die verſchiedenen Pflichten und Tugenden gegen verſchiedene, und in Anſehung verſchiedener Objecte, die Mittel zu einzelnen Tugenden*, ſo wie die *Anwendung der Pflichtenlehre auf beſondere in der Erfahrung vorkommende Fälle.* Inſofern ſie zum Unterrichte zukünftiger Lehrer in der chriſtlichen Kirche beſtimmt iſt, nimmt ſie nicht nur die Belehrungen, die im N. T. enthalten ſind, zu Hülfe, ſondern redet auch von *Pflichten gegen Jeſus und von den eigenthümlichen* Mitteln der Tugend, welche ſeine Lehre enthält. Folgende Eintheilung ſcheint alſo hier die zweckmäſigſte zu ſeyn.

1. Allgemeinere Pflichten des Menſchen *gegen ſich ſelbſt.*

 2. All-

2. Allgemeinere Pflichten des Menschen gegen *Gott*.

3. Allgemeine Pflichten des Menschen gegen *andere Menschen*.

4. Besondere Pflichten des Menschen gegen sich selbst, gegen Gott und andere, in *besonderen in der Erfahrung vorkommenden Fällen*, in besondern *Zuständen*, *Ständen*, *Verhältnissen*, *Lebensaltern*, bei *verschiedenen Geschlechtern*, in *verschiedenen Gesellschaften* u. s. w.

5. *Tugendmittel*, *die der christlichen Tugendlehre eigenthümlich sind*.

In der Ausführung dieser Pflichten müssen durchaus die Grundsäze der reinen Sittlichkeit, wie sie vorher aufgestellt worden sind, festgehalten werden. In manchen neueren Lehrbüchern der christlichen Moral, sieht man jene Grundsäze im allgemeineren Theile aufgestellt, im besonderen aber alle Augenblicke verlezt werden.

A.

Allgemeinere Pflichten des Menschen gegen sich selbst.

§. 135.

Warum mit den Pflichten gegen uns selbst der Anfang gemacht wird?

Die Lehre von den Pflichten muss mit den Pflichten gegen uns selbst angefangen werden. Ohne Voraussezung der Selbstpflichten kann schlechterdings von andern Pflichten nicht einmal die Rede seyn. Nur ein Wesen, das gegen sich selbst verpflichtet ist, kann es auch gegen andere werden. Wir müssen in der Moral von uns selbst ausgehen, und den Grund zu aller Verpflichtung bloss in uns selbst suchen. Eine Verbindlichkeit, die allein von einem fremden Willen käme, wäre gar keine Verbindlichkeit. Die Gewohnheit, mit den Pflichten gegen Gott anzufangen, ist aber nicht nur aus diesen, sondern noch aus andern Gründen verwerflich.

§. 136.

Was ist eine Pflicht gegen uns selbst?

Eine Pflicht gegen uns selbst ist eine solche, deren Gegenstand wir selbst sind. Wir sind also hier zugleich die Verpflichtete und die Verpflichtende. Dies scheint widersprechend zu seyn. Allein es muss doch Pflichten gegen uns selbst geben, weil es sonst gar keine Pflichten gäbe (§. 135.) und der anscheinende Widerspruch löst sich, wenn man sich erinnert, dass Einer und derselbe Mensch in zwei verschiedenen Verhältnissen betrachtet werden kann, als *Vernunftwesen* und *Sinnenwesen*.

Vergl. *Kant* Tugendl. S. 63 f.

§. 137.

Eintheilung der Pflichten gegen uns selbst.

Die Pflichten gegen uns selbst können verschieden eingetheilt werden. Der Verfasser der *metaphysischen Anfangsgründe der Tugendlehre* theilt auf zweierlei Art ein.

Die erste Eintheilung ist folgende. Die Pflichten sind

1. ent-

1. entweder *einſchränkend*, *negativ*, *vollkommen*, *Unterlaſſungspflichten*, welche bloſs auf *Selbſterhaltung* gehen und *verbieten*, dem Zweck unſrer Natur entgegen zu handeln, oder

2. *erweiternd*, *poſitiv*, *unvollkommen*, *Begehnngspflichten*, welche auf *Selbſtvervollkommnung* gehen und *gebieten*, gewiſſe *Zwecke* zu haben und zu verfolgen.

Die zweite Eintheilung iſt die in Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt, als *animaliſches* und *zugleich moraliſches* oder *bloſs als moraliſches Weſen* betrachtet.

Aus der Verbindung dieſer beiden Eintheilungen entſteht folgendes Schema:

1. Vollkommene Pflichten gegen uns ſelbſt

a) als animaliſche Weſen, Enthaltung von Selbſtentleibung, Selbſtſchändung, Selbſtbetäubung durch Unmäſigkeit

b) als moraliſche Weſen: Enthaltung von Lüge, Geiz, Kriecherei, Pflichten in Anſehung des Gewiſſens und Pflicht der Selbſtkenntniſs.

 2. Un-

2. Unvollkommene Pflichten gegen uns selbst a) in Erhöhung der Naturvollkommenheit, Cultur der Geisteskräfte, Seelenkräfte, Leibeskräfte b) der moralischen Vollkommenheit. Da diese Abtheilung vermuthlich viel unbedingte Nachahmung finden wird, so will ich hier anführen, was, wie ich glaube, mit Grunde an derselben getadelt werden kann. 1. Die Pflichten der Selbsterhaltung sind in der That nicht bloss *negativ einschränkend*, sondern auch *positiv erweiternd*, nicht bloss durch gewisse Unterlassungen, sondern auch durch gewisse Begehungen können und sollen wir uns selbst erhalten. Nach jenem Plane können die Pflichten der *Erhaltung des Lebens*, der *Keuschheit* und der *Mäsigkeit* nicht genau und vollständig abgehandelt werden. 2. Warum der Verfasser von der Pflicht des Menschen gegen sich selbst, als angebornen Richter über sich selbst, oder insofern er Gewissen hat, bei den vollkommenen Pflichten spricht, ist schon nicht ganz klar (vergl. dieses Lehrbuch S. 27) aber noch weniger klar ist es, warum eben daselbst von der Pflicht der Selbstkenntniss gehandelt wird. In Ansehung

hung des Gewiſſens kann es keine Pflicht geben, als die, es in ſeiner natürlichen Kraft zu erhalten, es nicht zu unterdrücken, ſich nicht gleichgültig gegen ſeine Ausſprüche, zu machen und es zu *cultiviren*. Das Erſte gehörte allerdings hieher, von dem Anderen hätte eigentlich, was nicht geſchieht, bei den unvollkommenen Pflichten gehandelt werden ſollen. Die Hauptſache aber iſt die, daſs die Pflicht der Selbſtkenntniſs unter die vollkommenen Pflichten gegen uns ſelbſt gerechnet iſt, da ſie doch unſtreitig eine poſitive, unvollkommene Pflicht iſt, und keine beſtimmten Grenzen hat, und, wie Kant ſelbſt ſagt, das erſte Gebot *aller* Pflichten gegen uns ſelbſt iſt. Mich dünkt es am beſten, von dieſer Pflicht, dem Anfange aller Weisheit, ſchon bei der Lehre von der Beſſerung überhaupt zu reden. 3. Es gibt auch Pflichten der Selbſterhaltung, in Anſehung der Geiſtes- und Seelen- nicht bloſs der Leibeskräfte. 4. Die Pflichten der Selbſtbeglückung mögen immer zu den Pflichten der Selbſtvervollkommnung gezählt werden, aber ganz darf man ſie in der Moral nicht übergehen, wie in dieſer *Tugendlehre* ge-

 ſchicht.

schieht. Glücklich seyn, will jeder von Natur, es braucht keinem zur Pflicht gemacht zu werden, daſs er nach Glückseeligkeit streben soll, aber daſs es erlaubt und vernünftig sei, darnach zu streben, daſs, und wie man auf eine weise Art und selbst zu moralischen Zwecken danach streben soll, dies muſs allerdings in der Moral gezeigt werden, wenn sie nicht unvollständig seyn, und die Erwartungen jedes vernünftigen Menschen, die er sich von ihren Lehren machen muſs, täuschen soll. Es hat ja Menschen gegeben, die selbst alles sinnliche Vergnügen für verboten hielten, und die höchste Bestimmung des Menschen darein sezen, sich so viel möglich gegen alle Freuden unempfindlich zu machen, und von ihnen abzuziehen. Es ist also nothwendig, in der Moral über diesen Punct bestimmte Regeln festzusezen. 5. Wenn man die Eintheilung in vollkommene und unvollkommene Selbstpflichten, bei der Abhandlung der Selbstpflichten zum Grunde legt, so entsteht die Folge, daſs entweder diese Abhandlung in wesentlichen Theilen unvollständig wird, oder daſs man von einer und der-

derſelbigen Pflicht an mehr als Einem Orte reden muſs.

Wenn Manche auch noch jezt den Begriff der Selbſtliebe bei der Abhandlung der Selbſtpflichten zum Grunde legen, und ihn dann in ſeine Theile auflöſen, um danach die ganze Abhandlung einzutheilen, und darinn wohl gar eine beſondere Uebereinſtimmung der philoſophiſchen und chriſtlichen Moral entdecken, ſo verlezen ſie die Reinheit der Moral, und legen in einen Ausſpruch Jeſu einen philoſophiſchen Sinn hinein, den er nicht hat.

Nach reifer Ueberlegung und öfters wiederhohlter Erfahrung habe ich folgende Eintheilung als die zweckmäſigſte befunden.

1. Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt in Anſehung ſeines Körpers oder inſofern er ein animaliſches, und, wie ſich verſteht, zugleich moraliſches Weſen iſt.

2. — — inſofern er bloſs als moraliſches Weſen betrachtet wird.

3. — — in Anſehung ſeiner Geiſtes- und Seelenkräfte.

4. Pflich-

4. Pflichten des Menschen gegen sich selbst, insofern er der Glückseeligkeit fähig und bedürftig ist.

5. — — in Ansehung der leblosen Natur und der vernunftlosen Geschöpfe.

Diese Eintheilung wird sich durch die wirkliche Ausführung deutlicher machen, und am besten rechtfertigen. Was zur vollkommenen oder unvollkommenen Pflicht gehört, wird an seinem Orte bei einzelnen Pflichten bemerkt.

I. Von den Pflichten des Menschen gegen sich selbst, in Ansehung seines Körpers, oder insofern er ein animalisches, und zugleich moralisches Wesen ist.

§. 138.

Was für Pflichten hieher gehören?

Die hieher gehörigen Pflichten gehen auf *Leben*, *Gesundheit*, *Nahrung*, *Fortpflanzung des Geschlechts*, *Kleidung*, und *Erhaltung sowohl als Entwicklung und Vervollkommnung der körperlichen Kräfte*.

§. 139.

Pflichten gegen uns selbst, in Ansehung unsers Lebens. Selbsterhaltung. Selbstmord.

Der Mensch ist verbunden, *sein Leben zu erhalten.* Die negative, vollkommene Pflicht ist, *sich nicht selbst zu morden*, die positive, unvollkommene, *alles zu thun, was zur längeren Dauer seines Lebens dienen kann.*

1. „*Morde dich selbst nicht*" Nicht jede *Selbstentleibung* ist *Selbstmord*. Der Selbstmord ist *grob* oder *fein*, *mittelbar* oder *unmittelbar* und entspringt aus sehr *mannichfaltigen Quellen*. Wenn man sich ohne Noth selbst verstümmelt oder verstümmeln läſst, oder ein Glied oder eine Kraft seines Körpers unbrauchbar macht, so sündigt man allerdings auch an seiner Person, als einem lebenden Wesen, aber einen eigentlichen Selbstmord begeht man nicht an sich, weil die Lebenskraft nicht zerstört wird. *Der grobe Selbstmord ist ein Verbrechen gegen uns selbst.* Das Leben ist die Bedingung unserer ganzen moralischen Wirksamkeit, so viel wir einsehen und erkennen. Wir müs-

müſſen leben, um unſere Pflicht thun zu können. Der Selbſtmörder will keine Pflicht mehr ausüben, er zerſtört, ſo weit es in ſeiner Macht ſteht, die Sittlichkeit in der Welt, er ſezt die Achtung die er ſich ſelbſt ſchuldig iſt, gänzlich aus den Augen, er behandelt ſich als bloſses Mittel zu einem willkührlichen Zweck, und zerſtört, ſo viel er kann, den ihm durch die Vernunft aufgegebenen nothwendigen Zweck. Dies iſt der reine Vernunftgrund für dieſe Pflicht. Andere Gründe beweiſen entweder gar nichts, z. E. die natürliche Liebe zum Leben, die Furcht vor dem Tode, der natürliche Schauer vor der Vernichtung, daſs der Menſch ſich das Leben nicht ſelbſt gegeben habe, oder ſind es nur *Mittel* zur Ausübung dieſer Pflicht, keine Gründe der Erkenntniſs und Beſtimmung derſelben. Jedoch iſt es möglich, und zum praktiſchen Gebrauche nothwendig, den Selbſtmord auch unter folgenden Geſichtspuncten zu betrachten: 1. unter der Vorausſezung, wenn man Gottes Daſeyn und ein anderes Leben für etwas Zweifelhaftes oder Wahrſcheinliches hält, 2. wenn man beides glaubig annimmt

3. in

3. in Rücksicht auf die Pflichten, die wir gegen Blutsfreunde, Anverwandte, Obrigkeit, Mitbürger auf uns haben. Es läſst sich evident zeigen, daſs der Selbſtmord unter dieser dreifachen Vorausſezung unvernünftig und unmoraliſch ſei. Die Einwürfe, *daſs es einen Zuſtand des Lebens geben könne, wo man weder der Tugend noch des Glücks mehr fähig ſei, daſs man ja nur aus dieſem Leben in ein anderes übergehe, daſs der Selbſtmord Muth und Seelenſtärke und das Gegentheil Feigheit beweiſe, daſs der Menſch das Leben mit den ſchwerſten Bedingungen ohne ſeine Einwilligung empfangen habe* u. ſ. w. laſſen ſich befriedigend heben, können aber zu mancherlei intereſſanten und erläuternten Bemerkungen über den Selbſtmord Veranlaſſung geben.

Die Pflicht kann niemals fordern, daſs ich mich ſelbſt tödten, oder mich in einen gewiſſen Tod ſtürzen ſoll, wohl aber, *mich einer Lebensgefahr auszuſezen* oder *den Tod von andern zu leiden.* Zu leben iſt nichts an ſich Gutes, wenn ich nur mit Verlezung der Pflicht mein Leben fortſezen kann, ſo

ist Sterben besser als Leben. Wenn ich mein Leben nur dadurch retten könnte, daſs ich das Leben anderer aufopfere, daſs ich zum Verräther an der Wahrheit und Tugend würde, daſs ich einem andern die rechtmäſsigen Mittel seiner Erhaltung entrisse u. s. w. so würde ich sündigen. Gesch. 20, 24. 21, 13. Math. 10, 28. 39. 1. Joh. 3, 16. Luc. 14, 26. Der Tod des Curtius, des Cato, der Lucretia, Jesu, vieler christlicher Märtyrer, Socratis, des Herzogs Leopold von Braunschweig können wichtige Beispiele zur Beurtheilung abgeben. Es ist nicht erlaubt, durch absichtlichen Selbstmord das Vaterland oder selbst das menschliche Geschlecht zu retten oder der Sclaverei und Schande zu entgehen. *Sich die Pocken einimpfen* oder *einimpfen zu lassen* ist unerlaubt, weil man dabei ohne Noth und aufs Ungewisse sich selbst einer Todesgefahr aussezt, die Pockenpest fortpflanzt, und vielleicht gar einem andern den Tod bringt. Sie zur Pflicht machen zu wollen, ist ungereimt. Sonst sind die Vorschläge und Anstalten zur Ausrottung der Pocken höchst rühmlich.

In der Schrift wird der grobe Selbſtmord nicht ausdrücklich verboten. Das Chriſtenthum hat aber unſtreitig dem Hange zum Selbſtmord oft glücklich entgegengewirkt und enthält in ſeinen Grundſäzen, insbeſondere denjenigen, welche die Pflichten unter *Leiden* betreffen, Alles, was dem Selbſtmorde zuwider ſeyn kann. In Judas zeigt ſie, aus welcher ſchwarzen Denkungsart der Selbſtmord hervorgehe, auch wird ſeine Handlung von einem Apoſtel als ein Verbrechen beſchrieben Geſch. 1, 18. 19. 20. 25. Paulus aber verhindert einen Selbſtmord Geſch. 16, 27. 28.

Der grobe Selbſtmord hat *verſchiedene Grade der Immoralität.* Die *erzeugende oder veranlaſſende Urſachen* der Handlung ſind *Clima*, *Erziehung*, jede *heftige Leidenſchaft*, ſei es durch Zerrüttung oder Mangel an Befriedigung, oder die Furcht oder Empfindung der unangenehmen Folgen ihrer Befriedigung, *Mangel an gehöriger Achtung gegen uns ſelbſt und andere*, *Unglauben*, *Aberglauben* und *Schwärmerei* aller Art, auch die politiſche, *Lebensüberdruſs*, *Verzweiflung*

u. s. w. Aus diesen Ursachen ergeben sich die *Mittel*, sich wider diese Handlung zu verwahren, von selbst. Immer müssen wir die Handlung sanft und bescheiden beurtheilen und selbst in dem kalten besonnenen Selbstmörder die Oberherrschaft des Gemüths über die Natur ehren.

Mit dem *freien Selbstmorde* ist die Absicht, sich zu tödten, nicht nothwendig verbunden, wiewohl es auch geschehen kann, und zuweilen wirklich geschieht. Er ist übrigens nicht mit derselben Gewisheit oder Bestimmtheit des Erfolgs verknüpft, aber, als Selbstmord betrachtet, immer *wissentlich*, wiewohl es darinn *Grade* gibt, öfters aber auch *verschuldet unwissentlich*. Er hat zuweilen einen höhern *Grad von Verschuldung*, als der *grobe*. Die frühe und schnellere Verzehrung seiner Kräfte um der Pflicht willen ist kein feiner Selbstmord.

2. Positiv: „*Thue Alles was zur Erhaltung deines Lebens dient*“ durch Gebrauch der gehörigen Nahrungsmittel, Arzneimittel, durch Lebensordnung, Selbstvertheidigung, durch Sorge für deine *Gesundheit* (§. 141).

§. 140.

Schæzung des Lebens. Zufriedenheit mit demſelben. Geringſchæzung und Ueberdruſs des Lebens. Unzufriedenheit mit demſelben. Wunſch zu ſterben.

Wir ſollen unſer gegenwärtiges Leben *ſchäzen:* denn es iſt die nothwendige Bedingung, unter welcher wir moraliſch wirken, uns bilden und glücklich ſeyn können. Math. 6, 25. Gal. 6, 10. Joh. 9, 4. Wir ſollen es alſo nicht bloſs ſo hinnehmen, oder genieſsen und bloſs lieben, oder tragen, ſondern *einen Werth auf daſſelbe ſezen,* es nicht ſo anſehen, als wenn wir in demſelben unſere ganze Beſtimmung erreichen könnten, uns keine ſchwärmeriſche Vorſtellungen und Hoffnungen vom Lebensglücke machen, es nicht für unbedeutend halten uns keine überſpannte Vorſtellungen von ſeinen Uebeln machen, uns an ſeine Flüchtigkeit und Ungewisheit erinnern, aber auch vor dem Tode nicht zittern. Wir ſollen in jeder Lage *mit dem Leben zufrieden ſeyn,* und *nicht wünſchen zu ſterben.* Dieſer Wunſch iſt eigentlich ein Wunſch, entweder gar nicht mehr oder nicht mehr auf die Art moraliſch thätig zu ſeyn, wie wir uns

moralische Thätigkeit allein bestimmt denken können, und die bestimmte Anweisung zur Pflichtausübung in diesem Leben mit einem unbekannten Zustande der Dinge zu vertauschen, oder ist es ein Wunsch, der aus einer moralischschädlichen Schwärmerei herfliesst. Er sezt einen *Ueberdruss des Lebens* voraus, welcher als herrschende Gemüthsstimmung immer aus unmoralischen Quellen herfliesst, und den ganzen moralischen Menschen lähmt. Etwas anders ist die *Bereitwilligkeit*, das Leben zu verlassen, so bald es der Herr desselben gebietet Phil. 1, 20 ff. 2. Kor. 5, 2-9. Die *Zufriedenheit mit dem Leben* ist nicht etwa bloss eine Religionspflicht, sondern *Pflicht gegen uns selbst*. 1. Tim. 6, 6-8. Der *Character*, die *Quellen*, die *Wirkungen* und die *Gegenmittel der Unzufriedenheit* verdienen in der Moral eine genaue Untersuchung.

§. 141.

Von der pflichtmæsigen Sorge für die Gesundheit.

Wir sollen für unsere Gesundheit, d. i. die Kräfte, die Glieder, die Organe, die Wirk-

Wirkſamkeit, die Stärke unſers Körpers und die Harmonie ſeiner Theile, ſeine Brauchbarkeit zur Erreichung moraliſcher Zwecke ſorgen. Dieſe Sorge geht bald auf *Erhaltung*, bald auf *Verbeſſerung*, bald auf *Wiederherſtellung der Geſundheit*, und ſoll nicht aus ſinnlicher Neigung, ſondern aus der Triebfeder einer gröſsern moraliſchen Wirkſamkeit herflieſſen. *Eigene Anfmerkſamkeit auf das, was uns geſund oder ungeſund* iſt, *Mäſigkeit*, *Arbeitſamkeit*, *Gemüthsruhe* und *Heiterkeit*, *Oberherrſchaft über die Leidenſchaften*, *Abhärtung*, *Belehrung aus dem Umgange und den Schriften vernünftiger Aerzte*, *eine gewiſſe Macht des Gemüths über den Körper* ſind die Hauptmittel, welche die Moral zu der Sorge für die Geſundheit vorſchlagen kann. Die Geſundheit an ſich hat keinen innern Werth, ſondern bloſs als Mittel der Pflichtübung, woraus ſich die *Grenzen und Einſchränkungen* dieſer Sorge ergeben. Die Pflicht gegen uns ſelbſt und andere kann fordern, unſere Geſundheit zu wagen und einen Theil derſelben aufzuopfern. Zuweilen treten auch unvermeidliche Hinderniſſe ein, für ſeine Geſundheit auf

die Art zu sorgen, wie es an sich die Pflicht gebietet. Dieser Sorge stehen entgegen die *Sorglosigkeit in Ansehung der Gesundheit*, die *Verwöhnung und Verzärtlung des Körpers*, *die ängstliche Sorge für die Gesundheit*, *die Erschütterung*, *Schwächung* oder *Zerstörung derselben durch Unmäsigkeit im Genusse aller Arten von Vergnügungen*, *durch Ueberspannung der Kräfte ohne Noth und Pflicht* u. s. w. In Ansehung der *Hypochondrie* hat die Moral allerdings auch gewisse Regeln vorzuschreiben. Ob man sich durch *Inoculation krank machen dürfe*, um eine grösere Gefahr von seiner Gesundheit abzuwenden, ist eine Frage, die hier abermals (§. 139) in Betracht kommt und aus deren Beantwortung sich dann auch ergibt, ob man es bei Kindern thun dürfe?

Das Christenthum verbietet die vernünftige Sorge für den Körper nicht, es gebietet keine Vernachläßigung, Peinigung, Schwächung des Körpers um religiöser Zwecke willen, wiewohl es nur allzufrüh und allzuhäufig so gedeutet worden ist Col. 2, 20-23. Es gebietet, den Körper zu schonen,

nen, zu ehren, zu erhalten und auf eine weise Art zu höheren Zwecken zu pflegen Jud. 4, 8. 10. 12. Röm. 13, 14. Eph. 5, 29. 1. Kor. 6, 13-15.

Jeder sollte, so viel es die Umstände erlauben, sich über die Mittel der Gesundheit aus den zum allgemeineren Gebrauche geschriebenen Schriften, wie die eines *Tissot*, *Unzer*, *Zückert*, *Hufeland*, *Faust* u. s. w. zu belehren suchen, jedoch muss dies nicht mit blindem Glauben und mit Vorsicht geschehen, damit der Mensch nicht verleitet werde, in allen Stücken sein eigener Arzt werden zu wollen, und nicht Hypochondrie dadurch befördert oder hervorgebracht werde.

§. 142.

Pflichten des Menschen gegen sich selbst in Ansehung der Nahrungsmittel.

Die *vollkommene* Pflicht ist hier: „*Betäube dich nicht durch unmäsigen Genuss der Speise und des Tranks*“ raube dir dadurch nicht Besonnenheit und nüchterne Ueberlegung — die *unvollkommene*: „*Wähle die Nahrungsmittel mit Vorsicht, und geniesse sie auf eine solche Art und in solchem Maasse, wie, nach deiner besten Einsicht, Leben und Gesundheit am meisten dadurch befördert*

 wird“

wird". Es iſt zwar gut und nothwendig, in der Moral die glückſeeligen Folgen der *Mäſigkeit* und die unglückſeeligen Folgen der *Gefräſſigkeit* und *Verſoffenheit* zu beſchreiben, nur muſs man ſie nicht für den eigentlichen Grund der Pflicht ausgeben, dieſer liegt vielmehr darinn, daſs der Menſch *allein mit der Mäſigkeit einen freien Gebrauch von ſeinen Kräften machen, und ſeine Pflicht ſo vollkommen erfüllen kann*, als es überhaupt in ſeinen Kräften ſteht, daſs er aber durch Unmäſigkeit mehr oder minder ſeine moraliſche Freiheit und Wirkſamkeit einſchränkt oder aufhebt Röm. 13, 11 - 14. Gal. 5, 21. 1. Kor. 6, 10. 10, 31. Luc. 21, 34. Eph. 5, 18. 1. Petr. 4, 3. 1. Tim. 4, 5. Die Tugend der Mäſigkeit hat übrigens in der Ausübung ſehr viel *Relatives*. Unmäſigkeit aber iſt auch in ihrem kleinſten Grade immer Sünde. Die Mittel zur Ausübung der Tugend der Mäſigkeit ſind, auſſer der Vorſtellung, daſs unſere ganze pflichtmäſige Wirkſamkeit von ihr abhängt, die Angewöhnung an die ſimpelſten Nahrungsmittel, die Entfetnung von Gelegenheiten, wo der Reiz zur Unmäſigkeit ſehr ſtark wird oder die

die gröſste Vorſichtigkeit dabei, die Erinnerung an ſo viele hungernde Arme u. ſ. w. Die *Leckerhaftigkeit*, ſo wie die *Aengſtlichkeit im Genuſſe der Nahrungsmittel*, die *gänzliche Enthaltung von gewiſſen Speiſen und Getränken* aus bloſsen abergläubiſchen und ſchwärmeriſchen Vorurtheilen, (Röm. 14, 14. 22. 16-19. Col. 2, 16. 1. Kor. 6, 12 ff. 8, 1. 4-6. 8. 1. Tim. 4, 3-5. vergl. 1. Kor. 10, 23-29. Geſch. 15, 29.) und das *zweckloſe Faſten* ſind gleichfalls der Pflicht gegen uns ſelbſt zuwider. Das Faſten d. i. die Enthaltung von allen oder nur von gewiſſen Speiſen und Getränken während einer gewiſſen Zeit, kann ein vortrefliches Mittel ſeyn, die Geſundheit zu ſtärken oder wieder herzuſtellen, ſich zur Anſtrengung des Geiſtes und zur Andacht fähiger zu machen und ſelbſt ein rohes, ungebildetes Volk zur Religion zu erziehen. Es können auch Umſtände eintreten, wo es die Pflicht eines guten Bürgers mit ſich bringt, es zu beobachten. Aber das Faſten als allgemeine Pflicht, als Pflicht an ſich und als Gnadenmittel anzuſehen, iſt unvernünftig. Es iſt oft phyſiſch und moraliſch ſchädlich. (Vergl. 3. Moſ.

16, 29. 31. 23, 32. Jes. 58, 3 ff. Zachar. 7, 10-15. Math. 6, 16-18. Marc. 2, 18-22. Math. 9, 14-17. 1. Tim. 4, 3. 8. Col. 2, 20 ff. Gesch. 10, 30. 13, 2. 3.

Die *Geschichte des Fastens unter den Christen* und andern Secten und Völkern ist einer sehr interessanten Behandlung fähig, und was *Daille*, *Bingham*, *Martene*, *Pelliccia* (de ecclesiae christianae primae medicae et novissimae aetatis politia) *Meiners* (Gesch. der Relig. 12. Kap.) u. a. bereits darüber gesammelt haben, ist schon ein sehr brauchbarer Stoff, der aber leicht noch vermehrt werden könnte. Ich will bei dieser Gelegenheit erinnern, dass die *Geschichte einzelner moralischer Lehren des Christenthums* noch auf fleissige und scharfsinnige Bearbeiter wartet, und dass es sehr lehrreich ist, wenn man sie in akademischen Vorlesungen bei den wichtigeren Lehren beifügt. Einiges haben darinn *Mosheim* und *Miller* geleistet.

§. 143.

Pflichten des Menschen gegen sich in Ansehung des Geschlechtstriebs.

Die Natur hat uns einen sehr starken *Geschlechtstrieb* eingepflanzt, und mit der Befriedigung desselben ein grosses sinnliches Vergnügen verbunden. Der Zweck jenes

Triebs

Triebs ist die *Fortpflanzung unsers Geschlechts*, und uns dazu anzutreiben, hat ihm die Natur so viel Stärke und seiner Befriedigung so viel Vergnügen beigelegt, weil sonst ohne Zweifel der Mensch sich nicht leicht zu einem bloss thierischen Genusse auf diese Art hingeben würde. Die Natur hat aber zugleich die Art und Weise vorgeschrieben, wie jener Trieb befriediget werden müsse, wenn jener Zweck erreicht werden soll, nämlich die *Beiwohnung der Geschlechter*, und in Ansehung dieser gibt es wiederum gewisse *Geseze der Natur und des Rechts*, ohne deren Befolgung der Zweck der Natur entweder nicht hinlänglich erreicht oder vereitelt, oder das Recht der Menschheit verlezt wird. Endlich muss bei der Befriedigung des Geschlechtstriebs auch auf die *Kinder* Rücksicht genommen werden, ob nämlich die Urheber ihres Lebens, die ihnen von der Natur aufgetragene gehörige Sorge für dieselbe werden tragen können. Die Pflichten in Ansehung des Geschlechtstriebs, sollten hier eigentlich bloss als Pflichten gegen uns selbst betrachtet werden. Da diese Pflichten jedoch auch in genauer Beziehung

auf

auf andere ſtehen und es zu gröſserer Deutlichkeit und auch zur Abkürzung dienen kann, ſo wird hier Einiges mit einflieſsen, was eigentlich zur Pflicht gegen andere gehört. Die Pflichten ſind alſo folgende.
1. Befriedige den Geſchlechtstrieb nicht auf eine den Zwecken der Natur widerſprechende Art, nicht ſo, daſs du dir dabei bloſs das ſinnliche Vergnügen zum Zweck machſt, und den eigentlichen Zweck zerſtöreſt: denn ſonſt ſinkſt du unter deine Würde herunter, gebrauchſt dich bloſs als ein Mittel zur Stillung thieriſcher Luſt, thuſt, was an dir iſt, um die Menſchenart zu vernichten, wirſt mehr als Selbſtmörder, deſſen gar nicht zu gedenken, daſs du dein eigenes Glück zerſtörſt. Dieſe Pflicht iſt *enge*, *negative* Pflicht.
2. verſage dir alle Befriedigung des Geſchlechtstriebs, wenn es höhere Pflichten gegen dich ſelbſt und gegen andere verbieten, wenn dadurch die Rechte anderer gekränkt, Pflichten in Anſehung deines Lebens und deiner Geſundheit verlezt würden, wenn du die Pflichten gegen deine Kinder nicht zu erfüllen im Stande wäreſt. Eine ſolche Enthaltſamkeit mit den gehörigen Vorſich-

tigkeitsregeln verknüpft, ist der Gesundheit und moralischen Thätigkeit niemals nachtheilig. Uebrigens versteht es sich von selbst, daſs die Vernunft *an sich* die *Unterdrückung des Geschlechtstriebs* nicht gebiete, noch als eine Art höherer Tugend fordere, und daſs sie die *Zerstörung* der *Zeugungsorgane* verbiete. 3. Mäſsige und beherrsche den Geschlechtstrieb überhaupt, sei auch in der Gesinnung keusch, und hüte dich vor der wollüstigen Schwärmerei; selbst bei einer an sich rechtmäſsigen, den Zwecken der Natur angemessenen Befriedigung des Geschlechtstriebs, sei enthaltsam und weise. 4. Dein ganzes Betragen, deine Reden, Geberden, Bewegungen, Kleidung sollen eine vernünftige Beherrschung des Geschlechtstriebs verrathen. Die Tugenden, die diesen Pflichten entsprechen, heissen *Keuschheit*, *Züchtigkeit*, *Schaamhaftigkeit*, *Sittsamkeit*.

Nun ist unstreitig, daſs in der *Ehe* und zwar nur in der *Monogamie* die Zwecke des Geschlechtstriebs, die Fortpflanzung, und die Erziehung der Kinder allein vollkommen erreicht, und die Würde und das Recht

der

der Menschheit allein erhalten werden können. Die Ehe ist die Verbindung von Personen beiderlei Geschlechts, zum wechselseitigen lebenslänglichen ausschliessenden Gebrauch ihrer Geschlechtsorgane und Kräfte. Wenn auch Kinderzeugung und Kindererziehung bei derselben nicht Statt finden, und selbst nicht *bezweckt* werden sollte (ohne welches allerdings eine Ehe möglich ist), so erwirbt doch in der Ehe allein eine Person, indem sie sich der andern zum Genuss hingibt, wieder die andere, sie kommen wechselseitig eine in den *Besiz* der anderen, und nur in der monogamischen Ehe ist eine vollkommene *Gleichheit des Besizes* (vergl. *Kants* Rechtslehre S. 107 ff.). Nur sie hat also moralische Würde. Uebrigens müssen allerdings die Zwecke der Kinderzeugung und Kindererziehung nothwendig in Betracht gezogen werden, wenn überhaupt von den Pflichten in Ansehung des Geschlechtstriebs die Rede ist, sie sind nicht nur rechtlich mögliche, sondern auch *meist* nothwendige Zwecke bei der Ehe.

Un-

Unnatürliche Befriedigungen des Geschlechtstriebs ſind die *Selbſtbefleckung*, die *Befriedigung deſſelben mit Thieren* (3. Moſ. 18, 23 f.), die *Knabenſchänderei*, die *Venus Lesbia*, der *Beiſchlaf beider Geſchlechter, wobei die Conception abſichtlich gehindert wird* (1. Moſ. 28, 9.). Das lezte iſt oft mit der *Hurerei* verbunden. Sie iſt aber nicht nur eine Befriedigung des Geſchlechtstriebs auſſer der Ehe, ſondern eine laſterhafte Neigung, die bis zur Leidenſchaft ſteigen kann, die Geſchlechtsluſt, bloſs zum Vergnügen, mit einer beliebigen Perſon zu ſtillen. Alle dieſe Laſter ſind in ſich ſchändlich und fürchterlich in ihren Folgen.

Die *Polygamie*, ſowohl die *Polygynie* als *Polyandrie*, und die *Gemeinſchaft der Weiber*, das *Concubinat*, das *Halten einer Maitreſſe*, und die *Ehe zur linken Hand* ſind insgeſamt den Rechten der Menſchheit entgegen, der Sittlichkeit nachtheilig, und der Fortpflanzung des Geſchlechts ſo wie der vernünftigen Sorge für die Kinder oft ſehr hinderlich, und niemals in dem Grade günſtig, in welchem es die Monogamie iſt. Die

zu-

zulezt genannten Verbindungen ſind nicht einmal eines Vertrags fähig, über deſſen Aufhebung ſich ein Theil mit Recht beklagen könnte (vergl. *Kant* a. a. O.).

Die Frage: ob in der Ehe der Beiſchlaf erlaubt ſei, wenn der Zweck der Kinderzeugung nicht erreicht werden kann, wenn z. B. die Frau unfruchtbar, Alters oder Krankheit oder Schwangerſchaft wegen, iſt, oder wenn man voraus ſieht, daſs die Frau nicht ohne Todesgefahr für ſich oder ihre Leibesfrucht gebähren kann? muſs mit Unterſcheidung beantwortet werden. Im lezten Falle iſt unſtreitig der Beiſchlaf verboten, weil nicht nur der Zweck nicht erreicht, ſondern eine Pflicht gegen das Leben anderer verlezt wird. Im erſten Falle wird wenigſtens der Geſchlechtstrieb *nicht auf unnatürliche Art* befriedigt und dies iſt es allein, was die Vernunft ſtrenge verbietet und was enge Pflicht iſt. Hingegen verbietet ſie nicht ſtrenge, daſs Ehegatten ſich beiwohnen, wenn die Kinderzeugung ungewiſs iſt (denn ſonſt dürfte ja niemand heirathen), oder wenn ſie unwahrſcheinlich iſt. Ob es ge-

ſchehen dürfe, wenn man Urſache hat, ſie für *unmöglich* zu halten, iſt noch eine andere Frage. So viel iſt klar, daſs auch dabei nicht wider die Natur und das Recht der Menſchheit gehandelt wird, und daſs es die Schuld der Ehegatten nicht iſt, wenn jezt die Beiwohnung den erwünſchten Erfolg nicht haben kann. Auch kann durch eine ſolche Beiwohnung, insbeſondere bei dem Manne, gröſseres Uebel verhütet werden. Die Vernunft ſcheint alſo allerdings hier ein *Erlaubniſsgeſez* zu ertheilen (§. 50). Nicht, als wenn ſie etwas erlaubte, was an ſich unerlaubt wäre, um ein gröſseres Vergehen zu verhüten: denn der den Geſezen der Natur gemäſse Beiſchlaf iſt nichts an ſich unerlaubtes, ſondern, da hier nur die Rede von einer *weiten* Pflicht iſt, und dieſe nur die *Maximen* der Handlungen, nicht aber die Handlungen ſelbſt beſtimmt, und für dieſe der Neigung Einfluſs und Spielraum verſtattet (§. 74), da es wenigſtens nicht für *gewiſs* gehalten werden kann, daſs durch einen Beiſchlaf in der Ehe, wobei die Fortpflanzung der Art unmöglich iſt, das Geſez der Vernunft übertreten werde,

ſo kann ein ſolcher Beiſchlaf für erlaubt gehalten werden. Man iſt dabei in Gefahr das Vernunftgeſez zu übertreten, aber nicht in der Nothwendigkeit. Es iſt unmöglich bei Allen, was man thut, zu wiſſen, daſs es nun gerade das *Beſte* ſei. Uebrigens wird der gutdenkende Menſch auch hierinn enthaltſam und weiſe ſeyn (Vergl. *Kant* Tugendl. S. 78 f.).

Zu den Fehlern wider die Keuſchheit gehören nicht nur die bereits angeführten Laſter und unzweckmäſigen Gewohnheiten, ſondern auch die *Unkeuſchheit in der Geſinnung*, *das Schwärmen in wollüſtigen Phantaſieen und Gefühlen*, die *Verliebtheit*, *die Coquetterie*, die *Schaamloſigkeit* im Betragen und Reden. Die bloſs *phyſiſche Geſchlechtsliebe* iſt von ganz eigenthümlicher Art, die ſich von jeder andern Liebe und Zuneigung weſentlich unterſcheidet, ſich aber mit *andern Gattungen von Liebe* leicht vereinigt, alsdann die gröſste Gewalt über die menſchliche Seele gewinnt und unter gewiſſen Umſtänden viel zur Veredlung des Menſchen beitragen kann.

Die

Die Mittel zur Erhaltung der Keuſchheit und der Vermeidung der Laſter der Unkeuſchheit ſind: *Die Vorſtellung, daſs man durch die lezte ſich ſelbſt wegwerfe und ſchände, ſich ſelbſt und andere unglücklich mache*, die *Mäſigkeit in allen Gattungen ſinnlicher Vergnügungen*, *Achtung fürs andere Geſchlecht und die Ehe*, *Arbeitſamkeit*, *Vermeidung jeder Art von überſpannter Empfindſamkeit und Schwärmerei*, *des erſten Schrittes zur Unkeuſchheit und aller dazu anreizenden Gelegenheiten* u. ſ. w.

Das Chriſtenthum beſchreibt die Unkeuſchheit überhaupt als etwas, das ganz unter der Würde des Chriſten ſei Röm. 13, 11 - 14. 1. Kor. 6, 12 - 17. Eph. 4, 17 ff. 1. Theſſ. 4, 3. 7. als Sünde gegen unſern eigenen Körper, gegen Gott und Jeſum 1. Kor. 6, 18 - 20. als etwas, was vom Reiche Gottes ausſchlieſſe 6, 9. 10. Eph. 5, 5. Gal. 5, 18 ff. und Gottes Strafen zuziehe 1. Kor. 10, 8. Eph. 5, 6. Ebr. 13, 4. Auch Keuſchheit in Gedanken und Reden und Schaamhaftigkeit wird gefordert Math. 5, 28. Eph. 5, 3. 4. Col. 3, 5. Gal. 5, 24. 1. Tim.

2, 9. Die Laſter der Unkeuſchheit werden als etwas ſo Schändliches beſchrieben, daſs man ſie nicht einmal *nennen* dürfe Eph. 5, 12. 3. Die *unnatürlichen Beſriedigungen des Geſchlechtstriebs* werden Röm. 1, 26 ff. 1. Kor. 6, 9. 10. 1. Tim. 1, 10. als etwas Verworfenes und Strafwürdiges genannt. Daſs nach den Grundſäzen des Chriſtenthums die Monogamie der Polygamie und andern ähnlichen Verbindungen weit vorzuziehen ſei, und daſs es in dem Plane des Stifters des Chriſtenthums lag, die Polygamie zu verdrängen, kann man aus Math. 19, 3-9. 1. Tim. 3, 2. 1. Kor. 7, 2-5. und aus der erſten Geſchichte des Chriſtenthums ſchlieſſen. Aus der zulezt angeführten Stelle kann man auch mit Wahrſcheinlichkeit ſchlieſſen, daſs Paulus die ehliche Beiwohnung, bei welcher der Zweck der Fortpflanzung der Art nicht erreicht werden kann, nicht für unerlaubt hielt.

§. 144.

Pflichten des Menschen gegen sich selbst in Ansehung der Kleidung.

Die Natur scheint allerdings den Zweck gehabt zu haben, dafs der Mensch sich mehr oder weniger kleide und bedecke, wenigstens kann die Kleidung nicht als widernatürlich und als Folge der falschen Cultur betrachtet werden. Man hat nur sehr wenige ganz nakte Völker gefunden, und in jedem Falle ist das Bedürfnifs einmal da. Pflichten gibt es hier allerdings zu beobachten. Wir sollen unsere Kleidung, so viel möglich, so einrichten, wie sie unserer Gesundheit, dem Zwecke und der Entwicklung einzelner Theile und Kräfte unsers Körpers am angemessensten ist, uns darinn der Reinlichkeit befleissigen und dabei auf Keuschheit und Schaamhaftigkeit Rücksicht nehmen, uns nach unserem Vermögen und Stande kleiden, uns zwar darinn vernünftigen Moden nicht entziehen, aber vor Modesucht so wie vor der Eitelkeit und dem Hochmuthe, die auf Pracht und Schönheit der Kleidung gegründet sind, hüten. Die zulezt genannten Fehler sind nicht nur an sich un-

ter der Würde der Menschheit, sondern erzeugen eine kleinliche Denkungsart, verderben das Herz und zerstören das Glück der Familien 1. Petr. 3, 3. 4. 1. Tim. 2, 9. 10.

Sömmering, *Camper*, *Faust* u. a. haben lehrreiche Schriften über den Einfluss der Kleidung auf Gesundheit geschrieben, welche die Aufmerksamkeit des Moralisten und Erziehers und jedes vernünftigen Menschen verdienen.

§. 145.

Pflichten des Menschen gegen sich selbst, in Ansehung der Entwicklung und Vermehrung seiner Leibeskræfte und der Erwerbung körperlicher Fertigkeiten und Geschicklichkeiten.

1. Der Mensch ist überhaupt verbunden, die ihm von *der Natur geschenkte Kräfte*, sie mögen auch seyn von welcher Art sie wollen, zu *cultiviren*. Der Grund dieser Pflicht liegt nicht darinn, dass der Mensch durch eine solche Cultur sich Vergnügen und Vortheile verschaft, denn diese könnte er sich vielleicht im Zustande der Rohigkeit in einem höheren Grade verschaffen, als durch mühsam erworbene Cultur, wie dies auch *Rousseau* wirklich behauptet hat. Der Grund liegt vielmehr darinn, dass der Mensch als *vernünftiges Wesen* fähig ist, sich

ſich gewiſſe Zwecke zu ſezen, und ſich auch gewiſſe Zwecke ſezen ſoll, die er ohne Anbauung ſeiner Naturkräfte nicht erreichen kann. *Er ſoll ſich ſelbſt vervollkommen.* Die Maxime der Selbſtvervollkommnung kann von uns als allgemeines Geſez gewollt werden und die Vernunft bezieht alle unſere mögliche Zwecke auf einen höchſten Zweck.

2. Es kann übrigens geſchehen, daſs *Zufriedenheit* mit gewiſſen Kräften, wie ſie von Natur ſind, *erlaubt oder Pflicht iſt.* Aber auch dieſe Zufriedenheit ſoll nicht aus Inſtinct, Trägheit, Bequemlichkeit herflieſſen, ſondern muſs *durch die Vernunft* erlaubt oder geboten werden.

3. Es iſt Pflicht, die *Leibeskräfte* zu entwickeln, zu vermehren, zu bilden, weil der Menſch ſonſt viele ſeiner vernünftigen Zwecke nicht ausführen könnte. Wir ſollen unſerm Gemüthe, ſo viel möglich, *Gewalt über unſern Körper zu verſchaffen ſuchen, unſerm Körper Gelenkigkeit und Gewandtheit geben, körperliche Geſchicklichkeit erwerben,* (die uns in den Stand ſezen,

manche Pflichten gegen uns und andere zu erfüllen) z. B. Laufen, Springen, Schwimmen, Kunst der Selbstvertheidigung, wenn man angefallen wird u. s. w. körperlicher Anstand und äussere angenehme Sitten. Sehr rühmlich sind die Bemühungen mehrerer neuern Schriftsteller und Pädagogen, die *Gymnastik* theoretisch und praktisch wieder emporzubringen.

4. Diese Pflicht ist sowohl in Ansehung unserer Leibeskräfte, als unserer Naturkräfte überhaupt eine *weite Pflicht*, d. i. wir sollen uns zwar die Cultur dieser Kräfte zum Zwecke sezen (Maxime), aber die Art und Weise, wie wir es thun und in welchem Grade wir es thun sollen, (Handlung) wird durch die Pflicht nicht genau bestimmt. Hier kommt viel auf Willkühr und Neigung und auf besondere Beschaffenheit, Lagen, und Verhältnisse jedes Menschen an.

5. Eine zweckmäsige Entwicklung, Vermehrung und Bildung der Leibeskräfte ist nothwendig zur *Arbeitsamkeit*, wenn diese regelmäsige Thätigkeit des Menschen in *Leibes-*

besarbeit besteht, aber ist auch für die Anwendung cultivirter Geistes- und Seelenkräfte zum Besten anderer sehr zuträglich z. E. bei der Redekunst, Lehrkunst, Erziehungskunst u. s. w. Von der *Pflicht der Arbeitsamkeit*, einer der allgemeinsten Pflichten, kann theils hier, theils bei den Lehren von der Entwicklung und Bildung der Gemüthskräfte und von der Wahl eines Berufs und den Pflichten in demselben geredet werden.

II. Von den Pflichten des Menschen gegen sich selbst, insofern er blofs als moralisches Wesen betrachtet wird.

§. 146.

Beschaffenheit und Eintheilung dieser Pflichten.

Jeder Mensch ist ursprünglich schon ein moralisches Wesen, und hat dadurch eine ihm angeborne Würde, aber er ist allerdings einer Erhöhung dieser Würde fähig. Die Pflicht gebietet uns 1. uns in unserm ursprünglichen moralischen Character zu er-

halten, nichts zu thun, was unſerer urſprünglichen moraliſchen Würde widerſpricht, nicht ganz ohne Grundſäze und Character zu handeln, uns nicht bloſs zur Sache zu machen, welches alles einerlei iſt. Dieſe Pflicht iſt *formal* und *enge* und man kann ſie die Pflicht der *moraliſchen Selbſterhaltung* nennen. 2. unſere Vollkommenheit als moraliſche Weſen zu erhöhen. Man kann dies die Pflicht der *moraliſchen Selbſtvervollkommnung* oder *Selbſtveredlung* nennen. Dies iſt das *Materiale* der Pflicht gegen uns ſelbſt als moraliſche Weſen. Es iſt wichtig, dieſe beiden Gattungen von Pflichten von einander zu unterſcheiden. Durch die Uebertretung der erſten, bleibt der Menſche nicht etwa bloſs in der Tugend ſtille ſtehen, oder erhöht ſeine moraliſche Vollkommenheit nicht, oder handelt wider die reinen moraliſchen Grundſäze, ſondern er verleugnet geradezu ſeinen moraliſchen Character, handelt ohne Grundſäze und wirft ſich weg. Eben deswegen iſt es zweckmäſig, die hieher gehörigen Pflichten *negativ auszudrücken*. Das entgegengeſezte Poſitive, wenn es auch nicht zur engen Pflicht gehört, kann als-

dann,

dann, zu gröſserer Deutlichkeit und Abkürzung, ſogleich damit verbunden werden. Die hiehergehörigen Pflichten ſind 1. "*Krieche nicht*, ſei nicht niederträchtig, nicht ſclaviſch geſinnt. Hier wird zugleich von der Pflicht der *Demuth* und *Selbſtſchäzung* gehandelt. 2. „*Lüge nicht*". Hier wird zugleich von der *Wahrhaftigkeit*, *Aufrichtigkeit*, *Redlichkeit*, *Ehrlichkeit* gehandelt. 3. "*Sei nicht geizig*. Hier kann zugleich von *Verſchwendung* und *guter Wirthſchaft* gehandelt werden.

Vergl. *Kants* Tugendlehre S. 68 f.

§. 147.

Kriecherei. Niederträchtigkeit. Sclaviſche Geſinnung. Schmeichelei. Selbſtſchäzung. Demuth. Geringſchäzung ſeiner ſelbſt.

Der Menſch, als vernünftiges Weſen, iſt ein Selbſtzweck und trägt eine *innere abſolute Würde* an ſich, die jeden *Preiſs* überſteigt. Inſofern iſt er allen andern vernünftigen Weſen gleich, und kann von ihnen dieſelbige Achtung fordern, die er ihnen ſchuldig iſt. *Er kriecht*, wenn er ſich inſofern unter andere Weſen ſeiner Art herabſezt,

ſezt, und den Werth, den er ſchon von Natur hat, und der etwas Inneres iſt, von andern erſchleichen und ſich ihn von auſſen her verſchaffen will. Er iſt *niederträchtig*, wenn er ſich von andern bloſs als Mittel zu ihren Zwecken gebrauchen, oder ſeine unleugbare Menſchenrechte ſich rauben läſst. Er hat eine *ſclaviſche Geſinnung*, wenn er ſich von andern in ſeinen Grundſäzen und Geſinnungen, ſogar in ſeinen Urtheilen über ſich ſelbſt beſtimmen läſst. Der *Schmeichler* iſt ein Kriecher, ein Niederträchtiger, ein Sclave anderer, meiſt ein Heuchler und Lügner, oft ein niedriger *Schmarozer* und *Bettler*, und der Namen eines *Speichelleckers* und *Fuchsſchwänzers* werth. Es gibt aber noch andere Gattungen von *Geringſchäzung unſerer ſelbſt*, die ein milderes Urtheil verdienen. Die eine entſpringt aus vielen widrigen Schickſalen, getäuſchten Hoffnungen, mislungenen edlen Unternehmungen und Verſuchen zu unſerer Beſſerung, Verzweiflung an ſich ſelbſt und Schwermuth, die andere aus gewiſſen falſchen theoretiſchen Grundſäzen über die Natur und Beſtimmung des Menſchen, es mögen nun Grundſäze

des

des *Unglaubens* oder des *Aberglaubens* ſeyn. *Der Menſch ſoll ſich ſelbſt ſchäzen*, dieſe Selbſtſchäzung ſoll ſich auf unſern *überſinnlichen Character* gründen, unſer *ſinnlicher Character* iſt zwar nicht der Grund derſelben, *ſteht ihr aber auch nicht entgegen.* Schon die Natur hat den Keim dieſer Selbſtſchäzung in jeden gelegt, es iſt Pflicht, ihn zu pflegen, und uns ſtets im Bewuſstſeyn unſerer hohen moraliſchen Würde zu erhalten, damit wir nichts thun, was ihr entgegen iſt, uns alſo auch ſo viel möglich *frei und unabhängig von andern* zu erhalten, und *Herrn über uns ſelbſt*, über unſere Gefühle und beſonders über den Schmerz zu bleiben. Dieſe Selbſtſchäzung iſt unzertrennlich, wenn ſie *ächt* iſt, mit der *Werthſchäzung anderer vernünftiger Weſen* Röm. 12, 9. 10. verbunden, und *Demuth* iſt ihr ſo wenig entgegengeſezt, daſs ſie vielmehr nur unter Vorausſezung derſelben Statt finden kann. Demuth iſt das Gefühl unſer moraliſchen Unvollkommenheit, welches nothwendig in uns entſtehen muſs, wenn wir das, was mir moraliſch ſind, mit dem vergleichen, was wir nach den Forderungen des

Sit-

Sittengesezes seyn sollten. Da *Gott* die realisirte moralische Vollkommenheit ist, so bringt der Gedanke an ihn auch Demuth hervor. Dieses Gefühl ist unmöglich, wenn wir uns nicht einer inneren, freien, moralischen Gesezgebung bewusst sind, und uns dadurch erhoben, und zur Befolgung derselben bestimmt fühlen. So wie Demuth ohne Selbstschäzung nicht möglich ist, so führt die Selbstschäzung zur Demuth, nicht zum *Eigendünkel.* Uebrigens verwechseln die Menschen Selbstschäzung und Eigendünkel nur zu gerne, und dies geschieht besonders häufig in unsern Zeiten, wo die Pflicht der Selbstschäzung wieder in ihre Rechte eingesezt worden ist. *Die Pflicht der Selbstschäzung* muss von derjenigen Selbstschäzung unterschieden werden, welche aus dem Bewusstseyn guter Gesinnungen und Handlungen von selbst entspringt, und also nicht Pflicht seyn kann. Der Demuth ist genau genommen, nur der *moralische Stolz* entgegengesezt, welcher daraus entspringt, wenn der Mensch keine sorgfältige Vergleichung seines wahren moralischen Werths mit den Forderungen des Sittengesezes angestellt hat, und

sich

ſich deshalb einen zu hohen moraliſchen Werth beilegt. Die anderen Gattungen des unmoraliſchen Stolzes, z. E. der *Hochmuth*, die *Selbſtgefälligkeit*, die *Eitelkeit*, die *Pralerei*, das *Grosthun*, der *Geburtsſtolz*, *Rangſtolz*, *Gelehrtenſtolz*, *Genieſtolz*, *Reichthumsſtolz*, ſind theils der Pflicht der vernünftigen Selbſtſchäzung, theils der ſchuldigen Pflicht gegen andere entgegengeſezt. Keine Tugend iſt mehr verkannt und misdeutet worden, als die *Demuth.* Sie iſt nicht *Geringſchäzung unſerer ſelbſt*, nicht *Herabſezung unſerer ſelbſt unter andere.* Gegen andere ſollen wir uns nicht demüthigen: denn inſofern wir vernünftige Weſen ſind, ſind wir alle gleich, und ſollen uns andern gleich achten. Wenn wir uns moraliſch-niedriger und unwürdiger, als andere, fühlen und inſofern andere uns mit Recht vorziehen, ſo ſollen wir uns doch nicht vor ihnen, *ſondern vor dem Geſeze demüthigen*, welches uns einen niedrigern moraliſchen Rang anweiſt, als ihnen. *Beſcheiden* aber ſollen wir allerdings gegen andere ſeyn. *Beſcheidenheit* und *Demuth* ſind öfters von einander in dem Menſchen getrennt. *Höflichkeit gegen andere* iſt nicht

nicht Demuth gegen andere, ſie kann und ſoll mit Selbſtſchäzung verbunden ſeyn, es gibt aber auch eine *kriechende*, *heuchleriſche*, *beleidigende Höflichkeit*. Die *Demuth vor Gott* iſt alsdann ächtmoraliſch, wenn uns der Gedanke an ihn unſere moraliſche Unvollkommenheit fühlbar macht, aber *unächt*, wenn wir uns unter ihn ſo weit herabſezen, als wären wir nicht auch vernünftige Weſen, wie er, wenn wir durch *Selbſtverachtung*, *Niederknieen*, *Niederwerfen*, *Winſeln* und *Krümmen vor ihm* uns unſerem Verhältniſs gegen ihm gemäſs zu betragen und ſeine Gunſt zu erſchleichen wähnen.

Jeſus und die Apoſtel gründen die Pflicht der Selbſtſchäzung vornehmlich darauf, daſs Gott den Menſchen zur Tugend und zu einer endloſen unausſprechlichen Seeligkeit beſtimmt, daſs er zu ſeiner Bildung uud Beglückung von jeher die weiſeſten und gütigſten Anſtalten getroffen und insbeſondere ſeinen Sohn geſandt und in den Tod dahingegeben habe Jak. 3, 9. 1. Kor. 7, 23. Joh. 3, 16. 1. Petr. 1, 3 ff. Ebr. 2, 5 ff. 1. Joh. 4, 9. Röm. 5, 8. 1. Petr. 2, 9. 10. Die *Demuth* gebieten

ſie

ſie wiederhohlter und dringender, als die meiſten andern Tugenden, und, wie es ſcheint, faſt auf Koſten der pflichtmäſigen Selbſtſchäzung. Eines Theils ſollte dadurch dem Jüdiſchen Nationalſtolz entgegengearbeitet werden, welcher, ſo wie er war, wahre Religioſität und Moralität ausſchloſs, andern Theils aber ſollte die heuchleriſche und ſtolze phariſäiſche Demuth dadurch niedergeſchlagen werden. Jeſus ſelbſt iſt in ſeinem ganzen Leben ein herrliches Muſter der Vereinigung einer edlen Selbſtſchäzung und Demuth. Verſchiedene Regeln der Demuth, die er ſeinen Jüngern gibt, ſind entweder ſprüchwörtlich ausgedrückt, und dürfen daher nicht buchſtäblich genommen werden, oder verbieten ſie bloſs die Selbſtrache, oder gehen ſie wirklich auf geduldiges Ertragen des Unrechts, welches unter gewiſſen Umſtänden nicht nur Regel der Klugheit, ſondern Pflicht iſt, wenn man nur dabei nicht auf alle Mittel Verzicht thut, fortgeſezten Kränkungen ſeiner Rechte vorzubeugen. Uebrigens hat Jeſus von der andern Seite ſeinen Jüngern deutlich genug geſagt, ſich und die Lehre, die ſie verkündigen, nicht wegzuwer-

fen, und auf ſich ſelbſt nicht nur als Menſchen, ſondern insbeſondere als Verkündiger der himmliſchen Lehre, und als Werkzeuge der Vorſehung zur Erreichung der wichtigſten Abſichten, einen hohen Werth zu ſezen. Die Apoſtel ſelbſt ermuntern die Chriſten, bei ihren ſtärkſten Ermahnungen zur Demuth, zugleich zur Behauptung ihrer Würde gegen Juden und Heiden. Ueberall aber iſt dem ganzen Geiſte des Chriſtenthums nichts mehr zuwider, als ſich als Mittel zu ſchlechten Zwecken gebrauchen, ſich durch irgend etwas anders in ſeinen Grundſäzen und Handlungen beſtimmen zu laſſen, als durch den heiligen Willen Gottes, ſeinen Werth in bloſs äuſſerlichen und zufälligen Vorzügen zu ſuchen, und niedrig vor andern zu kriechen und zu ſchmeicheln.

Aus den angegebenen Geſichtspuncten ſind folgende Stellen zu betrachten Marc. 9, 33-42. Luc. 9, 46 ff. Math. 18, 1 ff. 23, 6 ff. Luc. 14, 7 ff. Math. 20, 20-28. Marc. 10, 35-45. Joh. 13, 1-17. Luc. 22, 24-27. 18, 9-14. Röm. 12, 3. 1. Kor. 4, 6. 7. Phil. 2, 3 ff. Jak. 4, 6. 16. 1. Petr. 5, 5. 6.

Math. 5, 38-42. 10, 10-15. 24-28. 11, 29. 40-42. 1. Kor. 6, 1 ff. 2, 14-16. 7, 23.

§. 148.

Lüge. Wahrhaftigkeit. Aufrichtigkeit. Ehrlichkeit. Redlichkeit. Offenherzigkeit. Zurückhaltung.

„*Du ſollt nicht lügen*“, iſt eine enge Pflicht, die in keinem Falle irgend eine Ausnahme verſtattet. *Lügen* heiſst vorſezlicher Weiſe, ſei es nun durch Reden oder Zeichen oder Handlungen, eine Unwahrheit oder das Gegentheil von dem, was wir wiſſen, oder wovon wir überzeugt ſind, äuſſern. Indem der Menſch lügt, handelt er wider den *Zweck* der Natur bei der Mittheilung des Vermögens, ſeine Gedanken zu äuſſern, er wird noch weniger als eine *Sache* (von der man doch einen zuverläſſigen Gebrauch zu irgend einem Zwecke machen kann, indem der Lügner zu nichts mit Gewisheit gebraucht werden kann, und in ſich nicht den Menſchen, ſondern bloſs eine täuſchende Erſcheinung vom Menſchen zu erkennen gibt), er handelt nach einer Maxime, die ſich ſelbſt nothwendig aufheben und zerſtören

 müſste,

müſste, wenn ſie allgemein würde, weil alsdann kein Menſch einer Lüge mehr trauen würde. „*Jede vorſäzliche Lüge iſt alſo eine Uebertretung der Pflicht gegen uns ſelbſt.* Daſs ſie auch eine Verlezung des Rechts anderer ſei, gehört hieher noch nicht. Eine Lüge kann *ſchädlich* ſeyn für mich oder andere ſeyn, aber darauf beruht ihre Unſittlichkeit nicht. Sie kann für mich oder andere *nüzlich* und *wohlthätig* ſeyn, und hört doch nicht auf, eine Lüge, d. i. ein Verbrechen an uns ſelbſt zu ſeyn. Wenn aus einer Lüge Nachtheil entſpringt (welches immer der Fall ſeyn kann, auch wenn die nächſten Folgen noch ſo gut ſind), ſo bin ich dafür verantwortlich: wenn aus der Wahrhaftigkeit Nachtheil entſteht, ſo bin ich nicht dafür verantwortlich: denn ich habe meine Pflicht gethan, welche ich ohne alle Rückſicht auf die Folgen zu thun verbunden war. *Auch die beſte Abſicht*, z. B. die, andern gefällig zu werden, oder ſie nicht zu beleidigen; die, andere zu ſchonen, oder ſie vor dem Misbrauche der Wahrheit zu bewahren; die, ihre oder meine Güter, Freiheit, Leben zu retten, kann die Lüge nicht entſchuldigen,

gen, durch welche der Menſch immer unmittelbar auf ſeine moraliſche Menſchenwürde, alſo auf das gröſste aller Güter, Verzicht thut. Die *Nothlüge iſt alſo ſtreng verboten.* Wann man unter ihr eine ſolche Lüge verſtehen wollte, zu welcher der Menſch genöthiget, gezwungen würde, *ſo gäbe es überhaupt gar keine Nothlüge.* Wenn ſie aber eine Lüge iſt, durch welche man ſich oder andere aus einer Noth retten will, ſo kann ſie auf keine Weiſe vertheidiget werden. *Selbſt die Vertheidigung der Nothlüge iſt widerſinniſch und verkehrt.* Denn der Vertheidiger lügt vielleicht ſelbſt, indem er ſie vertheidigt, um irgend ein Uebel von ſich abzuwenden oder ſich einen Vortheil zu verſchaffen, und offenbart durch ſeine Vertheidigung ſeine verkehrte, widernatürliche Denkungsart. Wenn auch die Lüge ein Mittel iſt, mich oder andere aus einer Noth zu retten, warum ſoll denn gerade ſie gewählt werden? Freilich iſt ſie gewöhnlich das *leichteſte* und der menſchlichen Verkehrtheit angemeſſenſte Mittel, aber hier iſt die Frage von dem, was Pflicht iſt. Bald iſt es *Stillſchweigen*, Verhehlen der Wahrheit, bald

 küh-

kühner entschlossener *Widerstand*, bald das *Bemühen, den Gegner zu besänftigen und eines Besseren zu belehren*, bald das *Anrufen fremder Hülfe*, was die Gefahr gleichfalls abwenden kann, und was mir zur Pflicht wird. Oft aber wird das unverstellteste Bekenntniss der Wahrheit, selbst mit einer damit für mich verknüpften Todesgefahr zur Pflicht. *Immer ist Sterben besser als Lügen* (vergl. Sirach 4, 33.).

Der Mensch belügt auch zuweilen *sich selbst*. Lügenhaftigkeit gegen andere, leitet oft zur Lügenhaftigkeit gegen sich selbst und umgekehrt diese zu jener. Die *Möglichkeit* der inneren Lüge erhellt aus der doppelten Persönlichkeit des Menschen, und ihre *Wirklichkeit* aus unzähligen Beispielen. Der Mensch belügt sich selbst, wenn er sich einbildet, einen Glauben an Gott und Unsterblichkeit und an Geheimnisse der positiven Religion zu haben, den er nicht hat, aus reinen Triebfedern zu handeln, indem er aus Eigennuz handelt. Diese Selbsttäuschung ist eigentlich ein Mangel an Gewissenhaftigkeit (§. 126. 101).

Die

Die Tugenden, welche der Lüge entgegengesezt sind, sind *Aufrichtigkeit*, *Wahrhaftigkeit*, *Ehrlichkeit*, *Redlichkeit*, *Geradheit*, in Reden und Thaten. Sie sind Zierden der menschlichen Natur, die Bande und der Reiz der Gesellschaft, und, obgleich zuweilen Quellen von Unannehmlichkeiten und Schmerzen, doch die sichersten Stüzen unsers Glücks, und oft die Klippen, an welchen die feinste und verschlagenste Politik scheitert. Man muss im Stande seyn, sich um dieser Tugenden willen, ohne Kummer, von andern für einen Dummkopf halten zu lassen, sonst hat man die Wahrheit nie, wie sie es verdient, geliebt.

Zwischen Wahrhaftigkeit und Lüge gibt es kein Mittelding, das erlaubt wäre, so sehr sich auch der Mensch bemüht, beide zu vermischen, und durch einen kleinen Zusaz der Wahrheit zur Lüge, oder durch Zweideutigkeit, Unbestimmtheiten u. s. w. sich der Schaam und des Gefühls der Verwerflichkeit zu entledigen, die unausbleiblich mit jeder Lüge verknüpft sind. Aber zwischen *Offenherzigkeit* und *Zurückhaltung* gibt es ein

Mittleres, welches erlaubt und zuweilen Pflicht ist. Ich kann einem lauter Wahrheit sagen, aber es ist nicht die ganze Wahrheit. Nur muſs dabei nicht der Fall eintreten, daſs er aus dem Wahren, was ich ihm sage, wahrscheinlich oder nothwendig schlieſsen muſs, etwas Anderes, was damit zusammenhängt, sei auch wahr, ohnerachtet es nicht wahr ist, sonst belüge ich ihn auf eine feine Art. Die *Offenherzigkeit* ist zuweilen fehlerhaft und selbst lasterhaft, zuweilen eine liebenswürdige Tugend. Eben so die *Zurückhaltung*. Diese hat übrigens öfters auch den Grund im Temperamente und in der Erziehung, und kann alsdann leicht in einen moralischen Fehler ausarten, dem man mit Stärke widerstehen soll.

Die Patriarchen Abraham und Jakob lügen 1. Mos. 12, 10-20. Kap. 20. 25, 29-34. 30, 37-43. 31, 42. 7. eben so David 1. Sam. 21, 2 ff. Wenn aber auch noch so viele biblische Heilige und selbst Jesus gelogen hätten, ohne daſs die biblischen Verfasser eine Sylbe von Miſsbilligung hinzusezen, so würde daraus nichts für die Rechtmäſsig-

keit der Lüge in irgend einem Falle folgen. Jesus übrigens war ein unerschütterlicher Freund der Wahrheit, und starb für sie, ohnerachtet er sich durch Lügen oder Zweideutigkeiten seinem Tode leicht hätte entziehen können 1. Petr. 2, 21 ff. Daſs er bei dem, was er von der hohen Würde seiner Person sagte, ein *Lügner* gewesen sei, kann nicht erwiesen werden, wenn er aber dabei sich selbst täuschte, so konnte er dabei der wahrhaftigste Mann seyn, und *nur ein im hohen Grade moralisch vortreflicher Mann konnte auf diese Art sich selbst täuschen.* Zu derselbigen *Standhaftigkeit bei der Wahrheit* ermahnte Jesus seine Jünger Math. 5, 37. u. s. w. und zwar nicht umsonst. Selbst ein Gegner, der ihnen sonst keine Vorzüge einräumen wollte, müſste ihnen doch den zugestehen, daſs sie *aufrichtige*, *ehrliche*, *wahrhafte*, *redliche Männer* waren, wovon ihr Leben und ihre Schriften ein gar zu deutlicher und lebendiger Abdruck sind, und worauf sie sich öfters mit froher Zuversicht berufen z. B. 2. Kor. 1, 12 ff. 1. Theſſ. 2, 5 ff. Petrus beweint seine Nothlüge bitterlich und ein anderer Apostel erzählt dies

 aller-

allerdings grofse Vergehen ehrlich Math. 26, 75. So verschweigen diese Männer auch ihre eigene Fehler in ihren Schriften nicht, und ermahnen überhaupt zu allen Tugenden der Aufrichtigkeit Eph. 4, 25. Col. 3, 9. Jesus stellt die Lüge als etwas Teuflisches vor und gebraucht die Jüdische Meinung, dafs durch des Teufels Lüge das Böse in die Welt gekommen sei, um die Abscheulichkeit der Lüge und den traurigen Hang des menschlichen Herzens zu derselben darzustellen Joh. 8, 44.

Die *Geschichte der Lehre von der Lüge überhaupt und von der Nothlüge insbesondere* ist einer sehr lehrreichen und interessanten Bearbeitung fähig. Manches Nüzliche zu diesem Zwecke ist gesammelt von *Miller* in der Fortsezung der Mosheimischen Sittenlehre 7. Theil S. 360 - 372. und in *I. G. Brüggemann* Commentatio de mendacio necessitate extorto adjuncta simul huius doctrinae brevi historia — Goettingae 1797. Aus den neuesten Zeiten verdienen insbesondere folgende Schriften, theils für, theils wider verglichen zu werden: *R. Z. Becker* Beantwortung der Frage: Kann irgend eine Art der Täuschung dem Volke zuträglich seyn? Leipz. 1781. *Fr. v. Castillon* Preisschrift über dieselbige Frage und *M. A. von Winterfelds* Prüfung derselben Berlin 1788. *Reinhards*

System

System der christl. Moral II. Theil S. 221 ff. c. c. f. *Schmids* Moralphilosophie S. 861. 3. A. *I. W. Schmids* theolog. Moral S. 595. *Jakobs* Philos. Sittenl. §. 687. Ebenders. im Philos. Journal. für Moralität u. s. w. Jena 1794. Bd. 4. St. 2. Philosoph. Annalen von Halle 1795. in verschiedenen Stücken. *Less* Handbuch der christl. Moral Gött. 1787. S. 295. *I. D. Michaelis* Moral 2. Theil S. 161. *Kiesewetter* über den ersten Grundsaz der Moralphilos. Th. 2. S. 18 ff. *Ammons* christl. Sittenlehre §. 226. I. F. *Kants* Metaph. Anfangsgründe der Rechtslehre S. XLV. f. — Der Tugendlehre S. 83. Ebenders. in den Berlinischen Blättern 1798. über die Nothlüge. *Tieftrunks* Philos. Untersuchung über die Tugendlehre S. 272 ff. und *Fichte* System der Sittenlehre S. 384 ff.

§. 149.

Geiz. Verschwendung. Sparsamkeit. Pflichten in Ansehung der Güter des Eigenthums überhaupt.

Es gibt verschiedene *Gattungen*, *Quellen* und *Grade des Geizes*, welche in der Moral eine sorgfältige Untersuchung verdienen. Alle Gattungen des Geizes stimmen darinn überein, dass man auf die Güter des Eigenthums einen zu hohen Werth sezt und seine Person demselben unterwirft, wodurch der Mensch auf seine moralische Würde

Ver-

Verzicht thut, alſo die Pflicht gegen ſich ſelbſt verlezt. Alle ſind *ſelbſtſüchtig*. Auch iſt mit jeder Art des Geizes eine Vernachläſſigung der Liebespflichten gegen andere verknüpft. Hingegen unterſcheiden ſich die Gattungen des Geizes dadurch, daſs man entweder jene Güter um ihrer ſelbſt willen und mit Einſchränkung der wahren Bedürfniſſe der Natur, oder als Mittel zum Genuſſe und zur Befriedigung der Leidenſchaft, mit Ueberſchreitung der wahren Naturbedürfniſſe, ausſchweifend liebt. Jenes iſt der *eigentliche Geiz* im engeren Sinne des Worts, zuweilen auch der *niederträchtige*, *ſchändliche Geiz* genannt; dieſes iſt der *verſchwenderiſche Geiz*. Nicht nur der lezte, ſondern auch der erſte iſt *habſüchtig* und *unerſättlich*, beide wollen immer mehr an ſich ziehen, nur will es der erſte behalten, der andere gibt es wieder von ſich; beide weichen von der Natur ab, aber der eine bleibt *unter* ihren Bedürfniſſen, der andere geht *über* ſie hinaus. Der erſte handelt jedoch gar *widernatürlich* und *widerſinniſch*, indem der lezte wenigſtens die Güter des Eigenthums als Mittel zu gewiſſen Zwecken gebraucht. *Knauſerei* und *Knicke-*

rei

rei iſt die Peinlichkeit im Ausgeben. Der Geiz entſpringt aus Sinnlichkeit, Aengſtlichkeit, Schwachſinn, aus dem Hange, ſich durch die Meinung anderer von unſern Reichthümern wichtig zu machen, aus Eitelkeit, Verſchwendug; er bringt die ſonderbarſten pſychologiſchen und die ſchrecklichſten phyſiſchen und moraliſchen Wirkungen hervor. 1. Tim. 6, 9. 10. Jak. 5, 1-6. 1. Kor. 6, 10. Col. 3, 5. Luc. 12, 15 ff. Ebr. 13, 5. 6. Die Schrift ſchildert die Güter des Eigenthums als ungewiſs, vergänglich, als ſolche, die unſern Werth nicht im Geringſten erhöhen, die nicht immer zu unſerm Glücke, oft zu unſerm Unglücke und zu unſerer Verſchlimmerung beitragen 1. Tim. 6, 17. Math. 19, 16-26. Luc. 12, 19-21. Luc. 16, 13. Math. 16, 26. Jak. 2, 6-9. und verurtheilt dadurch das Laſter des Geizes als unvernünftig.

Die *Verſchwendung* iſt nicht immer mit Geiz, ſondern oft mit Wohlthätigkeit, Liberalität, Grosmuth, Gutmüthigkeit verknüpft, immer aber iſt ſie eine unzweckmäſige Anwendung des Eigenthums,

und

und stürzt in die Gefahr der grösten Laster, der Armuth, der Abhängigkeit, des Mangels an Mitteln zu unserer Bildung und Beglückung u. s. w. Luc. 15, 12 ff. Die Güter des Eigenthums, obgleich bloss äusserliche und unvollkommene Güter, haben doch den Werth von Mitteln zu Zwecken, die Pflichten für uns sind, zu *unserer Vervollkommnung* und *zur Beglückung* anderer Luc. 16, 1-9.

Die *Sparsamkeit* oder *Wirthschaftlichkeit* ist nicht das Mittlere zwischen Geiz und Verschwendung: denn sonst wäre sie entweder eine Composition von zwei Lastern oder ein Verschwinden eines Lasters, welches noch keine Tugend ist, und welches hier so viel wäre, als Wegwerfung und Nichtgebrauch jedes Eigenthums. Die Sparsamkeit hat ihren eigenen dem Geize sowohl, als der Verschwendung entgegengesezten Grundsaz, sie macht weder den Besiz, noch den Genuss zum Zwecke, sondern bezieht beide auf wahre Bedürfnisse der Natur und auf andere Zwecke, denen wir nachstreben sollen. Alle Pflichten in Ansehung des Eigenthums gehen

hen auf *Erwerbung*, *Besiz*, *Erhaltung*, *Vermehrung*, *Anwendung* desselben, und diese Pflichten ergeben sich aus der Natur dieser Güter und den durch die Pflicht aufgegebenen Zwecken des Menschen von selbst. Eph. 4, 28. Phil. 4, 12.

Nicht geizig zu seyn, ist *enge Pflicht*, die *Maxime* der Sparsamkeit und aller Tugenden in Ansehung des Eigenthums zu haben, ist *gleichfalls enge Pflicht*; in *Ansehung der Ausübung aber* sind diese *Pflichten weit*, und es lassen sich gar keine allgemeine, bestimmte Regeln darüber geben, wie und wie weit jeder diese Pflichten ausüben soll, sondern dies bleibt für jeden Fall der vernünftigen Beurtheilung eines jeden überlassen.

§. 150.

Pflicht des Menschen, seine moralische Würde zu erhöhen.

Der Mensch kann und soll moralisch immer vollkommener werden, seine moralische Kraft und seinen moralischen Werth stets erhöhen und zwar 1. in Ansehung der Gesinnung, so dass er sich stets bestrebt, dass

alle

alle seine Entschlüsse und Handlungen aus der reinen Triebfeder herfliessen, und er zulezt das Gesez selbst liebgewinnen möge. Von der unreinen zur reinen Gesinnung gibt es zwar keinen Uebergang durch Grade, aber die reine Gesinnung kann *standhafter*, *stärker*, *herrschender* werden, 1. Petr. 1, 15. 16. 2. in Ansehung der *pflichtmäsigen Handlungen*, so dass der Mensch sich bestrebt, immer mehrere, ja alle Tugenden auszuüben Math. 5, 48. Phil. 4, 8.

Die Pflicht der moralischen Selbstvervollkommnung ist der *Qualität* nach *enge*, kein endliches vernünftiges Wesen kann sich von derselben dispensiren, jedes soll sich zu jeder Zeit, Reinheit der Gesinnung und Vollständigkeit der Tugend zum Zwecke sezen; aber der *Quantität* nach ist es eine *weite* Pflicht, d. i. der Mensch kann sich nur *bestreben*, jenes Ziel zu erreichen, und man kann ihm im Allgemeinen nur die Regel geben, dass er so viel thun soll, als er kann, nicht aber, was und wie viel er in jedem Falle thun soll und kann: dies bleibt vielmehr jedesmal seiner eigenen vernünftigen Ueberlegung und Beurtheilung überlassen.

III. Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt in Anſehung ſeiner Geiſtes- und Seelen-Kräfte.

§. 151.

Unterſcheidung der Geiſtes - Seelen - und moraliſchen Kræfte.

Geiſteskräfte ſind ſolche, die auf der theoretiſchen Vernunft beruhen, und deren Ausübung und Erhöhung gleichfalls nur durch Vernunft, nicht durch Erfahrung möglich iſt. Durch den Gebrauch dieſer Kräfte entſtehen die reinen theoretiſchen Vernunftwiſſenſchaften: *Logik*, *reine Mathematik und Metaphyſik der Natur*, welche zwar ſich auf Erfahrung beziehen, aber nicht aus ihr entſpringen.

Seelenkräfte ſind ſolche Kräfte, deren ſich der Verſtand bedient, um gewiſſe, nicht nothwendige und abſolute, ſondern beliebige und untergeordnete Zwecke zu erreichen, und deren Gebrauch von der Erfahrung abhängig iſt. Hieher gehören *Phantaſie*, *Wiz*, *Scharfſinn*, *Gedächtniſs*, *Gefühl des Schönen und Erhabenen* u. ſ. w.

Die *moralischen Kräfte* sind in der praktischen Vernunft und Freiheit gegründet, gehen auf absolute und nothwendige Zwecke, ihnen sollen alle andere Zwecke und Kräfte des Menschen untergeordnet seyn, und sie sollen den ganzen Menschen besizen. Es ist ebendeswegen wichtig, sie von andern Gemüthskräften genau zu unterscheiden, und, wie vorher geschehen ist, von den Pflichten in Ansehung derselben besonders zu reden.

§. 152.

Pflichten in Ansehung unserer Geistes- und Seelenkræfte. Arbeitsamkeit.

Wir sollen diese Kräfte

1. *erhalten.* Sie werden geschwächt oder gar vernichtet durch Unthätigkeit, durch die Laster der Unmäsigkeit, Unkeuschheit, durch Ueberspannung u. s. w.

2. *anbauen* durch Uebung, Anstrengung, Fleiss. Der Anbau derselben wird gehindert durch *Trägheit, Faulheit, Müssiggang, Langsamkeit, Bequemlichkeit*, zu *starke, anhaltende und gleichartige Anstrengung, durch unregelmäsige und zwecklose Beschäftigung*

tigung und Ausbildung. Die Bildung derselben soll harmonisch, zweckmäsig, geordnet seyn. Röm. 12, 3 ff. Luc. 19, 25. 26. Phil. 4, 8. *Heilige Achtung für die Wahrheit* soll uns dabei leiten. 1. Thess. 5, 21. 1. Joh. 2, 27. Joh. 3, 19-21. Durch den Anbau dieser Kräfte wird der Mensch *Weltweiser*, *Gelehrter*, *Aesthetiker*, *Dichter*, *Künstler* u. s. w. *Arbeitsamkeit jeder Art* erfordert wenigstens einen Grad von Cultur der Seelenkräfte, so wie sie diese Cultur selbst befördert. Zur wahren Arbeitsamkeit gehört, dass der Mensch sich immer, so viel möglich, einen bestimmten Wirkungskreis mache, sich nach einem weisen und geordneten Plane beschäftige, sich gewisse vernünftige Zwecke dabei vorseze, aus reinen Triebfedern handle, seine Thätigkeit nach seinen Kräften, seiner Lage, seinen Bedürfnissen bestimme, dabei standhaft, muthvoll, unverdrossen sei. Röm. 12, 11. 1. Kor. 12, 4 ff. 2. Kor. 11, 23 ff. Luc. 19, 12-26. Gal. 6, 9. 10. 1. Petr. 4, 10. 11. Eph. 4, 28. 1. Thess. 4, 11. 12. 2. Thess. 3, 10. Col. 3, 7. 23. 1. Petr. 4, 15. 1. Tim. 5, 13.

Arbeitſamkeit macht frei, unabhängig, zufrieden und trägt zur Selbſtſchäzung und zu vielen andern Tugenden bei.

Die Pflicht der Cultur der Geiſtes- und Seelenkräfte iſt eine *enge* Pflicht, inſofern der Menſch überhaupt ſich dieſe Cultur zum Zweck ſezen ſoll, *weit* aber iſt ſie, inſofern es theils von der Lage, theils von der Neigung, theils von dem Grade der natürlichen Talente eines jeden abhängt, welche dieſer Kräfte er am meiſten, welche er mehr oder weniger oder vielleicht gar nicht, und in welchem Verhältniſſe er ſie cultiviren ſoll.

IV. Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt, inſofern er der Glückſeeligkeit fähig und bedürftig iſt.

§. 153.

Ob es eine Pflicht der Selbſtbeglückung gebe?

Die Vernunft *erlaubt* nicht nur, ſeinen natürlichen Trieb nach Glückſeeligkeit zu befriedigen, ſondern *gebietet* auch, es auf eine den pflichtmäßigen Zwecken der Menſchheit

heit angemessene Art zu thun. Sie erklärt übrigens Sittlichkeit für einen höheren, wichtigeren Zweck als Glückseeligkeit, für das absolute Gut, und will, daſs wir selbst unser Vergnügen, wenn es nicht anders seyn kann, dem Zwecke der Sittlichkeit und den Rechten anderer aufopfern, wobei sie uns übrigens die gegründete Hoffnung einer zukünftigen reinern und dauerhaftern Glückseeligkeit eröfnet, ohne jedoch diese als Triebfeder unserer Handlungen gelten zu lassen. Sie macht uns die Beförderung unserer Glückseeligkeit zur Pflicht als *Mittel zur Beförderung unserer Vollkommenheit und zur Beglückung und Vervollkommnung Anderer:* sonst könnte die Selbstbeglückung nicht Pflicht seyn. Man muſs die Moral nicht in eine Glückseeligkeitslehre verwandeln, aber man muſs die moralische Glückseeligkeitslehre auch nicht von ihr ausschliessen (S. 346. 173 ff.).

§. 154.

Begriff der Glückseeligkeit. Von den Gütern, die zu derselben gehören, überhaupt.

Der Begriff der Glückseeligkeit ist ein unbestimmtes Ideal der Phantasie, dessen Be-

 stand-

ſtandtheile jedoch aus der Erfahrung hergenommen ſind. Er bezieht ſich auf *endliche* Weſen. Kein endliches Weſen kann aber die Glückſeeligkeit auf einmal genieſſen, deren es überhaupt fähig iſt, und ſeine Empfänglichkeit für das Angenehme hat jedesmal ihre Grenzen. Zur Glückſeeligkeit gehören gewiſſe *Güter*, die wir entweder ſelbſt hervorbringen, oder die von auſſen gegeben; die entweder natürlich oder erworben ſind, die entweder ganz, oder nur zum Theil und zuweilen oder gar nicht in unſerer Gewalt ſtehen, die mehr oder weniger gewiſs und dauerhaft ſind, die für unſere Tugend mehr oder minder gefährlich, die oft eben ſowohl Quellen des Schmerzens, als des Vergnügens für uns werden können. Einige ſind *ſinnlich*, andere *geiſtig*, andere *moraliſch*, andere *vermiſcht* und *zuſammengeſezt*. Um glücklich zu ſeyn, kommt es gar nicht allein auf den Beſiz gewiſſer Güter, ſondern noch mehr auf unſere *Seelenſtimmung* an.

§. 155.

Pflichten in Ansehung der Glückseeligkeit.

Jeder Mensch besizt schon von Natur ein gewisses Maass von Glückseeligkeit und jeder ist zu jeder Zeit eines höheren Maasses derselben fähig. Jeder ist verpflichtet, seine Glückseeligkeit zu *erhalten* und zu *vermehren*, weil er seine Vollkommenheit zu erhalten und zu vermehren verpflichtet ist. *Bestimmte und untrügliche Regeln zur Glückseeligkeit lassen sich nicht angeben*, weil sie alle aus einer zufälligen und beschränkten Erfahrung hergenommen werden müssen, weil die Gefühle und Begriffe der Menschen von Glückseeligkeit unendlich verschieden sind, und der Mensch nicht einmal selbst, noch weniger ein anderer, bestimmt wissen kann, was ihn zu jeder Zeit am meisten beglücken werde. Folgende Regeln sind also so zu verstehen, dass die Befolgung derselben, der Erfahrung zufolge, die Glückseeligkeit des Menschen im Durchschnitte am meisten befördere. 1. *Moralische Selbstzufriedenheit*, welche alle übrige Freuden versüsst, und alle Leiden erträglich macht.

2. *Genügsamkeit und Zufriedenheit mit seinem Zustande.* 3. Das *Vorziehen derjenigen Güter, die mehr in unserer Gewalt stehen und dauerhafter sind.* 4. — der *feinern sinnlichen Vergnügungen vor der gröberen, der moralischen vor allen andern* 5. *Richtige Schäzung des Zwecks der zeitlichen Güter,* und des *Lebens überhaupt,* 6. *Mäsigung* im Genusse aller Arten von Vergnügungen, auch der geistigen und moralischen, sowohl in Ansehung der Extension als der Intension. 7. Heiterer und froher *Genuss des Gegenwärtigen*, ohne ängstliche Vergleichung mit der Vergangenheit, ohne Furcht und Vergessenheit der Zukunft. 8. Sich auch das *Gewöhnliche, Kleine* zum Gegenstande der Freude zu machen. 9. Sich nicht *viele Bedürfnisse* zu machen. 10. Mäsige *Abwechselung* in seine Freuden zu bringen. 11. Das Angenehme so viel möglich, mit dem *Bildenden* und *Nüzlichen* zu verbinden. 12. Auf die *Folgen* seiner Handlungen aufmerksam zu seyn. 13. Verbindung *religiöser Ideen* mit seinen Vergnügungen. 14. Wahl eines *bestimmten Wirkungskreises und Berufs* im Leben. 15. Weise Sorge für die *Gesundheit.*

16. *Bequemung* nach *Verhältnissen* und *Einrichtungen in der Gesellschaft*, so weit es die Selbstschäzung erlaubt. 17. *Abhärtung* gegen den *Schmerz*.

Entgegengesezt sind *Selbstsucht*, *Eigennuz*, *Vernachlässigung seiner selbst*, *Gleichgültigkeit gegen die Freuden des Lebens*, *Indolenz*, *Unklugheit*, *Härte gegen sich selbst* u. s. w.

§. 156.

Von einzelnen Lebensfreuden, sinnlichen Vergnügungen, Lustbarkeiten.

Die Freuden und Vergnügungen des Lebens sind unendlich *zahlreich und mannichfaltig; geistig*, *sinnlich* oder *beides zugleich*, *fein* oder *grob*, *einsam* oder *gesellschaftlich* u. s. w. Sie haben sehr viel *Relatives* und was dem einen Vergnügen macht, läßt oft dem andern gleichgültig, oder verursacht ihm Misvergnügen. Jedoch gibt es hier *Grade der Allgemeinheit*, und gewisse Gattungen von Vergnügungen und Lustbarkeiten findet man unter allen Völkern der Erde. *Ehre*, *Herrschaft*, *Vermögen*, *Luxus*, *gesellschaftliche Zusammenkünfte*, *Spiele*,

Gastmale, *Schauspiele*, *Tanz*, *Musik* sind die gewöhnlicheren Freuden und Vergnügungen der Menschen. Die allgemeinen Pflichten in Ansehung derselben ergeben sich aus den Pflichten der Selbstbeglückung von selbst (§. 155). Wir sollen 1. keine Vergnügungen geniessen, die schon an sich pflichtwidrig sind 1. Petr. 2, 11 u. s. w. 2. sie niemals als *lezten Zweck*, sondern als *Mittel* zu höheren moralischen Zwecken betrachten, und diejenigen wählen und vorziehen, die zu diesen Zwecken am meisten beitragen. 3. Sie mit *Mäsigung* und *Selbstherrschaft* geniessen, sie nicht zur *Leidenschaft* und zum *unentbehrlichen Bedürfniss* werden zu lassen 1. Kor. 6, 12 ff. 7, 29 ff. Gal. 5, 23. 4. sie uns sogleich *gänzlich versagen*, sobald sie unserer Tugend leicht gefährlich werden, oder für *uns* in unserer Lage, in unsern Verhältnissen wahre Uebertretungen der Pflicht sind, ob sie gleich an *sich* unschuldig sind. Röm. 14, 15-21. 1. Kor. 8, 9-13. 1. Kor. 10, 23 ff. vergl. Math. 11, 16-19. 2. Petr. 1, 6. Man hat sonst manche erlaubte Vergnügungen für unerlaubt gehalten, jezt ist man nur zu geneigt, den unerlaub-

ten Genuſs des Erlaubten für erlaubt zu halten, und die Einreden des Sittenlehrers hierinn für Pedantismus und Schwäche zu erklären. Unſere Vergnügungen haben an Anſtand und Feinheit gewonnen, aber der ausſchweifende Hang zu denſelben nimmt zu, und iſt eine Haupturſache der Unſittlichkeit und des Unglücks der Familien und Staaten. In den Vorleſungen muſs ausführlich von allen obengenannten Freuden und Vergnügungen, mit beſonderer Rückſicſit auf das gegenwärtige Zeitalter, geſprochen werden. Hier nur ein paar Worte.

Die *Ehre*, *die gute Meinung anderer von uns*, *Auszeichnung*, *Beifall*, *guter Ruf* ſind keine abſoluten Güter, beweiſen an und für ſich gar nichts für unſern Werth und kommen von Menſchen, die immer eingeſchränkt und dem Irrthum ausgeſezt ſind und oft partheiiſch, leidenſchaftlich und ſelbſt wider ihre Ueberzeugung urtheilen. 1. Kor. 1, 26-28. Uebrigens iſt der Trieb nach Ehre in der menſchlichen Natur vorhanden, und uns zu unſerer Cultur gegeben, und, obgleich oſt auch das, was eigentlich

der

der Schande werth ist, oft auch der blosse Schein des Guten bei Menschen Ehre bringt, so bringt doch immer das wahre Verdienst die ausgebreitetste und dauerhafteste Ehre, und kann seiner Natur nach allein auf die allgemeinste Zustimmung vernünftiger Wesen Anspruch machen. Schon die Liebe zur Ehre kann also sehr bildend für den Menschen seyn, und wahrhaft rühmliche Handlungen hervorbringen. Aber *tugendhaft* sind deswegen diese Handlungen noch nicht. Nichtsdestoweniger gibt es eine *Pflicht*, *Ehre zu suchen*, *zu erwerben*, *zu erhalten*, *wiederherzustellen*, zu *vertheidigen*. Diese Pflicht gründet sich nicht auf den natürlichen Ehrtrieb, nicht auf das süsse Gefühl, das mit dem Bewusstseyn des Besizes der Ehre verknüpft ist, nicht auf die angenehmen Folgen, welche die Ehre für uns in anderer Rücksicht haben kann, sondern darauf, *dass die Ehre ein Mittel für uns ist*, *zur Beglückung und Besserung anderer desto mehr beizutragen*, *manche Hindernisse der Tugend*, die aus dem Mangel der Ehre bei uns entspringen, *wegzuräumen*, und endlich, *dass sie eine Pflicht der Achtung gegen andere ist.*

Wir

Wir sollen auf die Meinung anderer von uns einen Werth sezen; *Gleichgültigkeit dagegen* ist Gleichgültigkeit und Verachtung gegen die Menschen, welche pflichtwidrig ist. *Die moralische Ehrliebe ist mehr Pflicht gegen andere, als gegen uns selbst.* Luc. 7, 44. 45. Math. 21, 1 ff. Joh. 8, 49. 50. Phil. 4, 8. Als oberste Triebfeder der Handlungen gedacht, macht sie dieselben unrein, als untergeordnete Triebfeder ist sie zuweilen nothwendig. Bei der Erziehung der Kinder sie zu gebrauchen, ist äusserst gefährlich für ihre Tugend und ihr ganzes Lebensglück. Dass die Ehre nur durch rechtmäsige Mittel gesucht werden dürfe, versteht sich von selbst. Die Laster des *Ehrgeizes*, der *Ehrsucht* u. s. w. machen der grösten Niederträchtigkeiten fähig und immer mehr oder weniger, früher oder später, unausbleiblich unglücklich. Gal. 5, 26. Joh. 12, 43. Math. 23, 5-12. Luc. 22, 24-27. Joh. 5, 41 ff. Bei *Angriffen* und *Kränkungen unserer Ehre* sollen wir vor allen Dingen der Leidenschaft und Aufwallung Einhalt thun, uns prüfen, ob wir sie nicht uns selbst zugezogen haben, untersuchen, wie es von

dem Beleidiger gemeint ist. Zuweilen ist es selbst für die Erhaltung unserer Ehre am besten, solche Kränkungen keiner Gegenanstalten und Vertheidigung zu würdigen und sich mit dem Beifalle Gottes und seines Gewissens zu trösten Luc. 23, 8. 9. 1. Kor. 1, 12. Gal. 6, 4. Gesch. 23, 1. Zuweilen aber erfordert es die *Pflicht*, gegen uns selbst, die Erhaltung unserer Rechte, unsere Gemeinnüzigkeit, unser Beruf, unsere Achtung gegen andere, und selbst gegen den Beleidiger, unsere Ehre mit Nachdruck und Würde zu vertheidigen, welches oft nicht geschehen kann, ohne von dem Beleidiger etwas Nachtheiliges und von sich selbst etwas Rühmliches bekannt zu machen. 1. Kor. 4, 1-6. 9, 15 ff. 2. Kor. 10, 12-15. 11, 12. *Rache* kommt uns nicht nur nicht zu: denn sie wäre eine *Strafe von Seiten des Beleidigten*, sondern ist gewöhnlich auch das schlechteste, ja ein zweckwidriges Mittel, unsere Ehre wieder herzustellen. Die *Duelle* beruhen gewöhnlich auf *falschen, verkehrten, widersinnischen Begriffen von Ehre*, die aus den Ritterzeiten auf uns herabgeerbt sind. Es wird dabei nicht nur ein

viel

viel zu hoher Werth auf die Ehre gesezt, sondern sie sind auch ungereimte und unzweckmäsige Mittel, seine Ehre wieder herzustellen, ungerecht, weil der Beleidigte sich derselben Gefahr aussezt, der sich der Beleidiger aussezt, keine Beweise unserer Unschuld und Tugend, nicht zu gedenken, was eigentlich hieher nicht gehört, dass sie der Pflicht eines guten Bürgers und der Selbsterhaltung geradezu entgegengesezt sind.

Sinnliche Vergnügungen, wenn sie nicht in sich sündlich sind, sind nach den Grundsäzen des Christenthums nicht *verboten*, nicht zu *verachten*, und die Verachtung derselben ist weder höhere Tugend noch Tugend überhaupt, aber das *Christenthum schränkt sie ungemein ein*, sezt darauf keinen hohen Werth, betrachtet sie als Nebensache, dringt auf *Frugalität*, *Simplicität*, *Nüchternheit und Sparsamkeit* in allen *Lebensfreuden*, auf *Freude* in rastloser Erfüllung seiner Bestimmung, im Bewusstseyn der Gnade Gottes und der stets wachsenden Vollkommenheit, und in der Hoffnung einer zukünftigen Seeligkeit Joh. 4, 32 ff. Math. 4, 4.

2. Kor.

2. Kor. 13, 11. Phil. 4, 4. 3, 1. 1. Theſſ. 5, 16. Gal. 5, 21. Jak. 5, 13.

Not. 1. Die *Geſchichte der vornehmſten Gattungen von Vergnügungen und Luſtbarkeiten*, inſofern ſie und die Vorſtellungen von denſelben durch die chriſtliche Moral und durch die Misverſtändniſſe derſelben modificirt worden ſind, verdient mit dem Vortrage der chriſtlichen Moral verbunden zu werden. Manches iſt dazu geſammelt, z. B. von *Barbeyrac* in ſeinen Traités -- de la morale des pères und du jeu, vom Verfaſſer der Schrift: de la paſſion du jeu depuis les anciens tems jusqu'è nos jours a Paris 1779. von *Flögel* in der *Geſchichte der komiſchen Literatur* und des *Groteskekomiſchen*, von *Meiners* in der hiſtoriſchen Vergleichung des Mittelalters u. ſ. w. von *Boiſſy* in den Letrres ſur les ſpectacles, von vielen *Reiſebeſchreibern*, von denen, welche die *Geſchichte der Menſchheit* in unſerm Zeitalter beſchrieben haben, von denen, welche die *chriſtlichen Alterthümer* bearbeitet haben u. ſ. w.

Not. 2. Die Lehre vom Duelle kann nicht deutlich und befriedigend abgehandelt werden, wenn man nicht die *Geſchichte derſelben, ihrer verſchiedenen Gattungen, und der Vorſtellungen, welche damit verbunden waren*, damit verknüpft. Zu dieſem Zwecke findet man viel Lehrreiches in Diſſertation hiſtorique ſur les duels par Mſr. *Bashage* à Basle 1748. im *Göttingiſchen Hiſtoriſchen Magazin* 3. Bd. 4. St. S. 591 ff. im *Neuen Götting.*

Hiſt.

Hist. Mag. 3. Bd. S. 360 ff. 429 ff. im *Genius der Zeit.* May 1794 S. 13 ff. in *St. Palaye* Memoires de l'ancienne chevalerie u. s. w. Von neuern Schriftstellern über den Duell vergl. besonders *Hennings* in seiner Duellgeschichte Altona 1795. *Reinhold* in der Auswahl vermischter Schriften 1. Th. und *Kant* in der Rechtslehre S. 294 f.

IV. Von den Pflichten des Menschen gegen sich selbst in Ansehung der leblosen Natur und der Thiere.

§. 157.

Dass diese Pflichten, Pflichten gegen uns selbst seyen.

Die *Pflicht gegen ein anderes Wesen* ist eine *moralische Nöthigung*, die es mir durch seinen *Willen* auflegt und vermöge welcher ich auf den *Zweck seines Willens* hinwirken soll. Auch muss ich jedem, der mir eine Pflicht auflegt, wieder eine Pflicht auflegen können: denn die Pflicht muss aus einem *allgemein* gesezgebenden Willen hervorgehend gedacht werden: oder wo es auch keine Pflicht wäre, die ich ihm auflegte, so müsste ich wenigstens ein moralisches

 Ver-

Verhalten von ihm erwarten, oder mit Gewisheit darauf zählen dürfen. Die sogenannten Pflichten *gegen leblose und thierische Wesen* sind also eigentlich keine Pflichten gegen sie, weil sie keinen vernünftigen Willen haben, ich also auf die Zwecke eines solchen Willens bei ihnen nicht hinwirken, und ihnen keine Pflichten auflegen, noch ein moralisches Verhalten von ihnen gegen mich erwarten kann. Aber *Pflichten in Ansehung dieser Gegenstände* gibt es allerdings, nur sind es Pflichten gegen uns selbst.

§. 158.

Pflichten gegen uns selbst in Ansehung der leblosen Natur.

Die leb- und empfindungslose Natur enthält sowohl in Mineralien als Pflanzen eine nicht genug zu bewundernde *Zweckmäsigkeit und Schönheit*, die wir nicht anders denn als das Werk eines weisen und ordnenden Verstandes beurtheilen können. Die *Aufmerksamkeit auf dieselbe*, die *Betrachtung* und *Schonung* derselben, die *Liebe zu denselben* ist der Beförderung der Sittlichkeit äusserst günstig, so wie *Gleich-*

gültigkeit, *Sorglosigkeit* und der *Zerstörungsgeist* in Ansehung derselben das moralische Gefühl schwächt: denn das Wohlgefallen am Schönen und Zweckmäßigen ist ein *uninteressirtes* und dadurch der moralischen Gemüthsstimmung analoges Wohlgefallen, und schon die Betrachtung der leblosen Natur kann insofern die Sittlichkeit befördern.

Kant Tugendlehre 107. Kritik der Urtheilskraft S. 255 f. *Bonnet* hat diese Gemüthsstimmung öfters in seinen Schriften, besonders in der Palingenesie philosophique, vortreflich ausgedrückt.

§. 159.

Pflichten gegen uns selbst, in Ansehung der Thiere.

Die Thiere sind nicht nur Theile einer Schöpfung, in welches alles zweckmäßig und kunstreich eingerichtet ist, sondern sie haben auch *Empfindung*, wie wir, und es ist uns selbst eine natürliche Sympathie mit ihren Leiden und ihren angenehmen Empfindungen mitgetheilt. Es ist Pflicht gegen uns selbst, sie zu *schonen*, sie *nicht zu mishandeln*, *zu quälen*, *über Vermögen anzustrengen*, weil dadurch die Sympathie, das Menschengefühl und das moralische Gefühl

 über-

überhaupt unausbleiblich geschwächt wird. Schon Moses hat dies eingesehen. 1. B. 25, 4. 22, 4. 6. 10. 5, 14. 14, 21. 2. B. 23, 5. 19. 34, 26. 3. B. 22, 24. 27. 28. Darf man Thiere zu seinen Zwecken tödten? Zum Behufe der Wissenschaft martern? Trägt das Fleischessen nicht zur Rohigkeit und Gefühllosigkeit bei?

Vergl. *H. Primatt* über Barmherzigkeit und Grausamkeit gegen die thierische Schöpfung a. d. Engl. Halle 1778. *L. Smith* über die Natur und Bestimmung der Thiere, wie auch von den Pflichten der Menschen gegen die Thiere. Kopenhagen 1791.

B.

Allgemeinere Pflichten des Menschen gegen Gott.

§. 160.

Von den Pflichten gegen Gott überhaupt.

Gott ist zwar kein Wesen, welches ein Gegenstand der Erkenntniss und Anschauung werden kann, auf das wir wirken, zu dessen Glückseeligkeit oder Vollkommenheit wir

wir durch unſere Handlungen etwas beitragen, oder dem wir eine Pflicht auflegen können (indem der Begriff der Pflicht immer ein zugleich ſinnliches und vernünftiges Weſen vorausſezt), aber er iſt doch ein Weſen, welches einen vernünftigen Willen hat, auf deſſen Zwecke wir hinwirken können, welches in einem moraliſchen Verhältniſſe zu uns ſteht, und von welchem wir das reinſte moraliſche Verhalten erwarten dürfen. Eine Pflicht, einen Gott anzunehmen, und zu glauben gibt es nicht: denn wer wollte eine theoretiſche Ueberzeugung zur Pflicht machen? Aber vorausgeſezt, daſs man an das Daſeyn Gottes glaubt, und nicht bloſs von der moraliſchen Nüzlichkeit der Idee eines Gottes überzeugt iſt, ſo gibt es gewiſſe Pflichten gegen Gott. Die Idee eines Gottes als Mittel der Sittlichkeit bei ſich zu gebrauchen, iſt nicht Pflicht des Menſchen gegen Gott, ſondern gegen ſich ſelbſt. Aber die glaubige Ueberzeugung vom Daſeyn Gottes, ſie mag nun auf Gründen beruhen, auf welchen ſie will, erzeugt gewiſſe *Pflichten gegen Gott*. Uebrigens iſt unſtreitig, daſs gewöhnlich vieles zu den

Pflichten gegen Gott gerechnet wird, was eigentlich zu den Pflichten gegen uns selbst oder gegen andere gehört, oder besser in der Ascetik abgehandelt wird, oder überhaupt gar keine Pflicht ist. Alle Pflichten ohne Unterschied können in Beziehung auf Gott betrachtet werden, alle sind sein heiliger Wille, ob wir sie gleich uns durch unseren eigenen vernünftigen Willen auflegen, und nur dadurch frei und einer reinen Sittlichkeit fähig sind, durch die Beobachtung aller unserer Pflichten werden wir Gott wohlgefällig, und seiner Vergeltung würdig und theilhaftig. Alles dies will man nicht leugnen, wenn man von besondern Pflichten gegen Gott spricht. Man will nicht behaupten, dass wir Gott noch durch etwas Anderes oder durch etwas Anderes mehr als durch ein gutes Herz und Leben gefallen können, man rechnet vielmehr die Beobachtung der Pflichten gegen Gott selbst zur Rechtschaffenheit des Herzens und Lebens. Von der andern Seite ist es wiederum fehlerhaft, und der reinen Sittlichkeit und moralischen Erkenntniss nachtheilig, wenn man alle Pflichten des Menschen in der

Wis-

Wiſſenſchaft der Moral als Religionspflichten vorträgt, wiewohl es für gewiſſe Claſſen von Menſchen nüzlich, ja nothwendig ſeyn kann, ſie in dieſer Form vorzuſtellen. Bei all dieſem kann es übrigens nüzlich ſeyn, in der Lehre von den Pflichten gegen Gott, auch ſolche angebliche Pflichten gegen ihn zu beurtheilen, die Aberglauben und falſche Philoſophie dafür erklärt haben. Der ſtrenge *Supernaturaliſt* und *Myſtiker*, müſſen conſequenterweiſe Pflichten gegen Gott in einem ganz andern Sinne annehmen, als bisher feſtgeſezt worden iſt.

§. 161.

Pflichten gegen Gott.

Wenn ich an das Daſeyn Gottes glaube, ſo iſt

1. nichts natürlicher, als daſs mich die tiefſte *Ehrfurcht* vor ihm durchdringe, und es iſt Pflicht, dieſe Ehrfurcht bei ſich zu nähren, zu pflegen, zu veredeln, ſo daſs ſie nicht in ſclaviſcher Furcht, in einem niedergebeugten Geiſte, nicht in einer kriechenden, ſchmeichleriſchen, lohnſüchtigen

gen Gesinnung, sondern in reiner und froher Achtung, Verehrung und Anbetung besteht. Joh. 4, 24. 2. Tim. 1, 7. Eph. 5, 21. Röm. 8, 14. 15. 1. Joh. 4, 18. 1. Petr. 1, 17. Luc. 12, 5. In diesen Stellen herrschen theils reinere, theils unreinere Vorstellungen von der Furcht Gottes.

2. Ist es Pflicht, nichts zu thun und zu äussern, was dieser Verehrung entgegen wäre, vielmehr sie ohne Gepränge und Scheinheiligkeit, und zur rechten Zeit, durch Worte und Handlungen an den Tag zu legen. Wir sollen nicht ohne den Ausdruck der reinsten Verehrung von Gott reden, der Religion niemals spotten, vor der Religion anderer immer eine gewisse Hochachtung haben, den Namen *Gottes nicht misbrauchen*, insbesondere nicht durch *Fluchen* und *Schwören* 2. Mos. 20, 7. Math. 5, 34-37. Jak. 5, 12. uns der Religion *nicht schämen*, sondern unsern Glauben und unsere religiöse Denkungsart, frei, bescheiden und selbst mit Aufopferung *bekennen*, ohne uns zum *Martyrthum* zuzudrängen Röm. 1, 16. 1. Petr. 3, 15. 16.

Luc.

Luc. 12, 8. 9. Math. 26, 63-65. Joh. 18, 36. 37. 1. Tim. 6, 13. 2. Tim. 4, 6-8. Was in dieser Rücksicht von der *Religion überhaupt* gilt, gilt zwar nicht durchaus von den *positiven Glaubensarten*, aber die Grundsäze Jesu und der Apostel von Bekenntniss und Verleugnung des Christenthums, sind allerdings auf die Religion überhaupt anwendbar. Zuweilen ist es auch Pflicht, seine *Religionsüberzeugungen* auf eine weise Art *zurückzuhalten* Math. 10, 5 ff. 13, 10 ff. 16, 20. Joh. 16, 12-25. Der *Eid* ist nicht sowohl eine Pflicht gegen Gott, als gegen andere und insbesondere die bürgerliche Gesellschaft. Nur insofern ist er als Pflicht gegen Gott zu betrachten, als er ein *Bekenntniss der Religion* enthält und wir ihn, insofern er ein solches enthält, nicht scheuen sollen. *Erlaubt* oder *geboten* ist er nicht deswegen, als wenn man sich dabei der höchsten Beweggründe zur Wahrhaftigkeit bewusst würde: denn diese liegen in der That *nicht* in der Religion (§. 148) vielmehr wird die Tugend der Wahrhaftigkeit in eben dem Grade minder vollkommen, in welchem

man der religiösen Beweggründe bedarf, um sie auszuüben, und eben dadurch *schadet* der Eid gewöhnlich der wahren moralischen Wahrhaftigkeit.

3. Wenn ich an einen Gott glaube, so ist es Pflicht, dass ich den Gedanken an ihn oft wiederhohle, meine religiösen Gefühle verstärke und veredle, mich öfters der stillen und reinen moralischen *Andacht* überlasse, wozu insbesondere die unaussprechlich herrlichen Werke der Schöpfung einen reichen Stoff darbieten, öfters über mich, meine Sicksale, meine Anlagen, meine Bestimmung mit Erinnerung an meinen Schöpfer und höchsten Regenten nachdenke Eph. 5, 18. Röm. 14, 17. Gesch. 14, 17. 1. Thess. 5, 17. 18. Vom eigentlichen *Gebete* und andern äusserlichen sinnlichen Mitteln der Gottesverehrung, wird am besten in der *christlichen Ascetik* gehandelt, wiewohl man es auch als allgemeine Religionspflicht betrachten kann, dass der Mensch zweckmäsige sinnliche Hülfsmittel zur Beförderung seiner Religiosität gebrauche, wenn er sie bedarf.

4. Wenn

4. Wenn ich an Gott glaube, ſo iſt es natürlich, daſs gegen ihn als meinen Schöpfer, Erhalter und Wohlthäter Gefühle der *Dankbarkeit* und *Liebe* in mir entſtehen, und es iſt Pflicht, dieſe Gefühle zu *nähren*, zu *veredeln*, zu *reinigen*. Ich kann ihm zwar nichts *vergelten*, aber ich kann eine *edle*, *uneigennüzige Dankbarkeit* gegen ihn empfinden; ich kann und ſoll ihn zwar nicht *lieben*, wie einen ſinnlichen Gegenſtand, aber wenn auch, wie es dann unvermeidlich iſt, meiner Liebe etwas Sinnliches beigemiſcht wäre, ſo kann ſie doch zugleich eine *vernünftige Liebe* ſeyn, ich kann und ſoll in ihm den uneigennüzigen Geber alles auch des geiſtigen Guten, das realiſirte harmoniſche Ideal aller Vollkommenheit, den weiſen, gütigen Geſezgeber und Vergelter, der uns keine andere Geſeze gibt, und uns nach keinen andern Geſezen richtet, als nach ſolchen, die wir uns ſelbſt ſchon durch unſere Vernunft geben, und nach welchen wir uns ſelbſt richten, den Vater und Erzieher der Geiſter, *achtungsvoll lieben*. Eph. 1, 3 ff. Röm. 11, 35. 36.

Jak.

Jak. 1, 17. 18. Col. 3, 15. 16. 1. Joh. 4, 17 ff. Röm. 8, 14 ff. Ebr. 12, 9. 1. Kor. 8, 1. 2. In der Bibel hat Liebe Gottes gewöhnlich noch einen umfassendern Sinn, und geht auf die Beobachtung aller seiner Gebote. (§. 56). Die Liebe Gottes, in welchem Sinne man auch das Wort nehme, zum höchsten Grundsaze der Moral zu erheben, ist immer der Wissenschaft und der Moralität selbst nachtheilig.

5. Wenn ich an Gott, als meinen und aller vernünftigen Geschöpfe weisesten und gütigsten Versorger und Regenten glaube, so ist nichts natürlicher, als dass ich ihm mein ganzes *Vertrauen* schenke, dass ich alle seine Einrichtungen und Verfügungen billige, dass ich mich überzeugt halte, Alles in der Welt müsse am Ende zu den Zwecken der Glückseeligkeit und Sittlichkeit mitwirken, dass ich insofern mit meinem vergangenen und gegenwärtigen Schicksale zufrieden sei, und auch in der Zukunft das, was für die Erreichung jener beiden Zwecke an mir das Beste ist,

zu-

zuversichtlich von ihm erwarte, so weit ich es nicht selbst bewirken kann. Es ist Pflicht, diese Stimmung der Seele in sich zu cultiviren, und das Vertrauen zu ihm veredeln. Das *wahre moralische Vertrauen zu Gott* ist weder träge und sicher, noch eigennüzig, und läfst sich ohne wahre Achtung für das Sittengesez und ohne reges Bestreben, es zu beobachten, nicht denken, so wie es von der andern Seite wieder Muth und Kraft zu den vortreflichsten und schwersten Tugendhandlungen gibt. Luc. 12, 6. 7. 24-30. Math. 6, 25 ff. 1. Petr. 5, 7. Jak. 1, 6. Math. 26, 42. Phil. 4, 6. Röm. 8, 28. *Zufriedenheit* und *Geduld* können als Pflichten der Religion betrachtet werden, sind aber eigentlich, ohne Rücksicht auf die Religion, schon Pflichten gegen uns selbst.

6. Wenn ich an Gott glaube, so ist es Pflicht gegen ihn, nicht nur gegen andere, dafs ich meine Ueberzeugung und die ihr entsprechenden Gesinnungen und Gefühle, auch bei andern durch rechtmäsige und vernünftige Mittel auszubreiten suche

ſuche, und dadurch ſeine Zwecke in der Welt befördere Math. 6, 9.

Man kann bei dieſen Pflichten gegen Gott bemerken: 1. daſs ſie faſt durchaus in gewiſſen Gefühlen beſtehen, welche der Gedanke und Glaube an Gott von ſelbſt erregt, welche aber von uns ſorgfältig cultivirt werden ſollen, ob ſich gleich keine beſtimmte Regeln darüber geben laſſen, wie und wie weit dies von jedem geſchehen ſoll, 2. es ſezt ſchon einen gewiſſen Grad von moraliſcher Cultur voraus, wenn der Menſch des reinen Begriffs der Pflichten gegen Gott und der Ausübung derſelben fähig ſeyn ſoll. Ohne Achtung gegen das Geſez ſind ſie nicht möglich, als Wirkungen der Selbſtliebe ſind ſie keine Pflichten. (vergl. Verhandlungen über die Grundbegriffe und Grundſäze der Moralität. Herausgegeben von *Reinhold* 1. Bd. Lübeck und Leipzig 1798. S. 149 f.).

§. 162.

Pflichten gegen göttliche Geſandte.

Wenn wir, wie es die Vernunft ſchon erwarten läſst, in der Geſchichte einen

Mann

Mann oder mehrere Männer antreffen, welche ausserordentliche Mittel vorfanden, sich Ansehen und Einfluss auf die Gemüther zu verschaffen, welche reine und allgemeinfassliche Religion und Moral zuerst öffentlich lehrten, und zum Gegenstande des Volksglaubens machten, welche durch die weisesten Anstalten öffentliche Verbindungen unter den Gesezen der Tugend und Religion, oder *Kirchen* stifteten, die den Keim einer allgemeinen Verbrüderung der Menschen enthielten, und deren Bemühungen ein unerwartet glücklicher ausgebreiteter und fortdauernder Erfolg entsprach, welche endlich selbst das reinste Beispiel der Moralität und Religiosität gaben, so wird ein glaubiges Gemüth darinn den Finger einer höheren Vorsehung entdecken, und solchen Männern den Namen *göttlicher Gesandten* nicht absprechen. Wenn uns die Geschichte nur Einen solchen Mann entdeckte, desto besser. Vorausgesezt nun, dass man sich von der göttlichen Sendung eines solchen Mannes überzeugt hat, so ist es Pflicht gegen Gott, gegen ihn selbst, und gegen die Menschheit, *seinen erhabenen Namen und*

Ruf

Ruf zu erhalten und zu ehren, und wider *Schmähungen* zu vertheidigen, ihm Verehrung, Liebe und Vertrauen zu ſchenken, ſein Andenken zu feiern und wiederholen, nur daſs daraus keine *Menſchenanbetung*, kein *Formelnglauben*, kein *abergläubiſcher Gottesdienſt* entſpringe, wobei man das, was bloſs Mittel und äuſſerliche Anſtalt zur Religion iſt, für die Religion ſelbſt nimmt. Es könnte gar wohl ſeyn, daſs ein ſolcher Geſandter Gottes Manches in ſeiner Anſtalt und Lehre einer zukünftigen Ausbildung und Veredlung überlaſſen hätte, daſs er die Wahrheit in Hüllen kleidete, die ſie einſt ausziehen ſollte, daſs er ſelbſt der Hülle eine gröſsere Wichtigkeit beilegte, als ſie an ſich haben kann, ja daſs er ſich über den eigentlichen Urſprung ſeiner Lehre getäuſcht hätte, und daſs wir ſelbſt hie und da in ſeinem Leben Flecken und Unvollkommenheiten wahrnähmen — er würde deswegen doch nicht aufhören, auf den Namen und das Verdienſt eines göttlichen Geſandten Anſpruch machen zu können. Dieſe Ideen flieſſen aus der Vernunft ſelbſt her, und ſind nicht etwa aus der Geſchichte Jeſu abſtrahirt: aber

1. nach einer genauen und sorgfältigen Untersuchung geht hervor, daſs Jesus in der *bekannten* Geschichte (welches freilich nicht sonderlich viel heissen will: denn es ist ohne Zweifel unendlich viel Wichtiges in der Welt, selbst vor der Zeit, mit welcher die Genesis anhebt, geschehen, was keine Urkunde, keine Tradition, kein Geschichtbuch fortgepflanzt hat) der *erste* und *einige* Mann ist, welcher auf den Namen und das Verdienst eines wahren Kirchenstifters und göttlichen Gesandten Anspruch machen kann 2. es sind starke Gründe der Auslegung, der Philosophie und der Geschichte vorhanden, in seinen moralischen Belehrungen, Manches bloſs für Hülle, Manches bloſs für Keim zu einer zukünftigen Entwicklung und Ausbildung zu halten. 3. die Grundsäze der reinen und freien Sittlichkeit sind in seinen Reden vorhanden 4. es sind starke Gründe vorhanden, daſs er seiner Person wirklich und nicht nur aus Bequemung übermenschliche Eigenschaften und Verrichtungen zugeschrieben hat, ohne daſs für uns hinlänglich zwingende Gründe vorhanden sind, diesen Behauptungen Glauben

zu ſchenken, und ohne daſs wir einſehen können, wie er, der doch wahrer Menſch war, ſich ſelbſt mit Gewisheit und Evidenz davon überzeugen konnte. 5. ſein Character hat eine beiſpielloſe Erhabenheit, Würde und Vortreflichkeit. Einzelne Züge in ſeinem Leben, als die furchtbare Bedrohungen der Städtbewohner, die ſeine Lehre nicht annahmen, oder annehmen würden Math. 10, 15. 11, 21 ff. Luc. 10, 12 - 15. das Austreiben der Verkäufer und Wechsler aus dem Tempel Math. 21, 12. 13. Marc. 11, 15 f. Luc. 19, 45. 46. Joh. 2, 12 - 22. ſeine Todesangſt Math. 26, 37 ff. insbeſondere aber ſein Tod ſelbſt, welcher, da ihn Jeſus beſtimmt vorausſagt, und in der gewiſſen Ueberzeugung nach Jeruſalem geht, ihn daſelbſt zu finden, und ihn zugleich als einen wichtigen Theil ſeiner Beſtimmung und als Gehorſam gegen den Willen Gottes vorſtellt, allerdings einer edlen aber ſchwärmeriſchen und pflichtwidrigen Aufopferung des Lebens oder einem indirecten Selbſtmorde ähnlich ſieht — ſolche Züge ſind theils zu zweifelhaft, theils nicht

wich-

wichtig genug, um ſeinen Character ſelbſt verdächtig zu machen.

Vorausgeſezt alſo, daſs uns ſeine Geſchichte, ſein Leben, ſeine Lehre, ſeine Anſtalten, nebſt ihren Wirkungen bekannt werden, und daſs wir in ihm, nach beſtmöglichſter Prüfung, einen göttlichen Geſandten erkennen, ſo iſt es Pflicht, ſeinen groſsen Namen zu ehren, zu erhalten, fortzupflanzen, zu vertheidigen, ihn hochzuachten, dankbar gegen ihn zu ſeyn, ihn zu lieben, uns durch ſein Beiſpiel zum Guten zu ſtärken, ein Vertrauen in ihn zu ſezen, und wegen des Vielen offenbar Göttlichen und Ewig Wahren in ſeinen Lehren, Handlungen und Schickſalen, auch in Anſehung deſſen, was uns darinn dunkel iſt, nicht argwöhniſch und mistrauiſch zu ſeyn, unſer Möglichſtes zur Fortpflanzung ſeiner Kirche beizutragen, und es der göttlichen Vorſehung zuzutrauen, daſs ſie den unendlich weiſen und gütigen Plan, den ſie durch Jeſum und ſeine Kirche angelegt, fortgeführt und ſchon in ſo mancher Rückſicht ausgeführt hat, herrlich vollenden werde.

 Uebri-

Uebrigens ist es klar, dafs alle Pflichten gegen Jesus blofs hypothetisch und relativ, keine reine und allgemeine Menschenpflichten sind, nicht einmal für alle, die ihn kennen. Aber gar pflichtwidrig und der wahren Sittlichkeit schädlich ist es, wenn man Jesu Lehre, ohne weitere Prüfung, entweder blind glaubt, oder leichtsinnig verwirft und verspottet, wenn man blofs deswegen sich zum Guten bestimmen läfst, weil er es geboten hat, wenn die Verehrung gegen ihn in *Menschenanbetung* übergeht, und der Anbetung *Gottes* hinderlich ist, wenn man durch *Schmeicheleien*, *Ehrentitel*, *Kriechen*, *Gunstbewerbungen* seine Gnade erschleichen will, und dadurch die wahre Tugend auszuüben glaubt, wenn man durch Glauben an den Buchstaben und die Geheimnisse seiner Lehre sich irgend ein moralischen Werth zu verschaffen meint, wenn man erst den *Glauben an seine Wunder* bedarf, um an die Tugend zu glauben, und sie auszuüben, wenn man von dem *lieben Heilande* Alles, Kraft zum Guten und Seeligkeit, erwartet und gar meint, er könne auf eine zauberische Art uns von der Sündenschuld befreien

und

und uns ein moralisches Verdienst geben, das wir nicht haben, wenn man von einer *mystischen Vereinigung* mit ihm träumt, und durch allerlei verworrene Vorstellungdn und sinnliche Bilder von ihm sich zu Handlungen bestimmen läſst, die, wenn auch gesezmäſsig doch lauter Gleiſsnerei und Aftertugend sind.

Jesus selbst baut Alles auf den Glauben, daſs er Sohn Gottes sei Math. 16, 13-28. Marc. 8, 27--9, 1. Luc. 9, 18-27. Joh. 10, 7-10. 12, 44-50. 14, 12-14. Er allein ist der Weg ins bessere Leben Joh. 14, 4-6. Gott hat sich durch ihn so weit geoffenbart, als er sich überhaupt offenbaren kann, wer ihn verehrt, verehrt Gott und wer Gott wahrhaftig verehrt, verehrt auch ihn Joh. 14, 7-10. 1, 1 ff. 3, 33 ff. 5, 23 ff. Die Menschen sollen ihn moralisch genieſsen, in sich aufnehmen 6, 27 ff. Er will durch sich das ganze Menschengeschlecht mit Gott und mit sich und alle brüderlich untereinander vereinigen 17, 20-23. 10, 16. Gott soll durch ihn, nach seinen Vorschriften und um seinetwillen von

den Menſchen verehrt und geliebt werden, und wer ſeinen Willen thut, thut Gottes Willen 1. Petr. 4, 11. Col. 3, 17. 23. 24. Eph. 6, 6. 7. Röm. 6, 11.

Die Chriſten ſollen Jeſum *lieben* und *dankbar* gegen ihn ſeyn Math. 10, 37. 1. Kor. 16, 22. ſich ſeiner und ſeiner Lehre *nicht ſchämen*, ſich an ihm *nicht ärgern* und ihn frei *bekennen* Marc. 8, 38. Röm. 1, 16. Math. 11, 6. Luc. 12, 8. ihn als ihren *Herrn verehren*, welches vornehmlich durch Beobachtung der Gebote geſchieht, die er als göttliche gegeben hat Math. 7, 21 ff. Röm. 14, 9. ihn, welchem Huldigung und Verehrung von allen Bewohnern der Erde, des Todtenreichs und des Himmels gebührt Phil. 2, 10 ff.

So werden im N. T. die Pflichten gegen Jeſus vorgeſtellt; eine andere Frage iſt die, ob auch wir ſie ſo zu denken haben und ob nicht Jeſus ſelbſt ſie anders vorſtellen würde, wenn er in dem gegenwärtigen Zeitalter unter uns aufträte? Manches iſt ſchon in den Neuteſtamentlichen Vorſtel-

lun-

lungen einer reineren moralischen Deutung fähig. Manches scheint Accommodation zu seyn. Die Moral musste damals an die Messiasidee, an die Aussprüche, an das Beispiel, an die Schicksale, an die Verheissungen eines himmlischen Abkömmlings angeknüpft werden, um verständlich und eindringend zu werden. Sollte aber auch nach diesen Einschränkungen in der Lehre des N. T. von den Pflichten gegen Jesus noch Etwas übrig bleiben, was auf eine *schwärmerische und abergläubische Tugend* hinleitete, so müssten wir die Unvollkommenheit seiner Moral gestehen, und uns freuen, dass dabei wenigstens zugleich die reinen Grundsäze der Sittlichkeit in den Urkunden seines Lebens und seiner Lehre niedergelegt sind.

C.

Allgemeinere Pflichten des Menschen gegen andere Menschen.

§. 163.

Eintheilung dieser Pflichten.

Die Pflichten gegen andere Menschen sind entweder *Pflichten der Achtung*, *der Gerechtigkeit*, *schuldige Pflichten* oder *Pflichten der Liebe*, *des Wohlwollens*, *verdienstliche Pflichten.* Die erste Gattung von Pflichten kann der andere von mir fordern und er wird mir nicht verbindlich, wenn ich sie gegen ihn ausübe, das Gegentheil findet bei der andern Gattung von Pflichten Statt. Beide können sowohl *positiv* als *negativ* seyn. Die schuldige Pflichten gegen andere sind hier nicht etwa blofs Rechtspflichten, sondern *Tugendpflichten.* In der Wissenschaft müssen Liebespflichten und schuldige Pflichten getrennt werden, aber beim Menschen sollen und müssen Liebespflichten mit Achtung, und schuldige Pflichten mit Liebe verbunden seyn (vergl. *Kant* Tugendl.

S. 117 f.). Nach dieſer Eintheilung kann man die ganze Lehre von den Pflichten gegen andere abhandeln. Dies hat aber die Unbequemlichkeit, daſs man entweder von manchen Pflichten, die ſich auf denſelbigen Gegenſtand beziehen, mehr als einmal, und zwar theils bei den Liebespflichten, theils bei den ſchuldigen Pflichten reden, oder daſs man manche wichtige Pflichten gegen andere übergehen muſs. Das Erſte leitet zu unnöthigen Trennungen und Wiederhohlungen, das andere zu einer Unvollſtändigkeit, die beſonders beim akademiſchen Unterricht ſehr nachtheilig werden kann (vergl. Grundriſs der Moralphiloſophie von *C. C. E. Schmid* S. 202-329. mit *Kant* Tugendl. S. 116-149). Ich habe es immer am zweckmäſigſten gefunden, dieſe Eintheilung mit einer andern zu verbinden, in welcher auf die verſchiedenen Kräfte und Beſchaffenheit des Menſchen Rückſicht genommen wird, und ſo die Eintheilung der Pflichten gegen andere, der in dieſem Lehrbuche angenommenen Eintheilung der Pflichten gegen uns ſelbſt, ſo viel möglich analog zu machen, alſo ſo einzutheilen:

1. Von den Pflichten det Achtung gegen andere überhaupt.

2. Von den Pflichten der Menschenliebe überhaupt.

3. Pflichten gegen andere, insofern sie animalische und doch zugleich moralische Wesen sind.

4. Pflichten gegen andere, insofern sie bloss als moralische Wesen betrachtet werden.

5. — — in Ansehung ihrer Geistes- und Seelenkräfte.

6. — — in Ansehung der Güter, Freuden und Vergnügungen, die zur Glückseeligkeit gehören.

Bei dieser Eintheilung ist zu bemerken: 1. dass absichtlich, zu grösserer Deutlichkeit, zuerst im Allgemeinen von den Pflichten der Achtung und Liebe gegen andere gehandelt wird, 2. bei Nr. 2-6 werden immer wieder die schuldigen und verdienstlichen Pflichten besonders unterschieden.

§. 146.

§. 164.

I. Von den Pflichten der Achtung gegen andere überhaupt.

Wir ſollen andere aus demſelbigen Grunde achten, aus welchem wir uns ſelbſt achten, wir ſollen in jedem Menſchen ohne Unterſchied den *Menſchen* ehren, ſeine *Würde* anerkennen, ihn als *Selbſtzweck* behandeln. Die hieher gehörigen Pflichten ſind

1. *negativ.* Ich ſoll keinen *Menſchen verachten*, auch den *Niedrigen*, den *Armen*, den *Irrenden* und *Unverſtändigen*, ſelbſt den *Laſterhaften* nicht Math. 5, 21 - 26. Luc. 18, 9. Math. 18, 10. 11. 1. Kor. 1, 26 - 29. Jak. 2, 1 - 6. Röm. 14, 10. Ich ſoll mich als Menſch über keinen andern Menſchen hinausſezen, und keinem zumuthen, ſich in Vergleichung mit mir zu verachten, d. i. ich ſoll nicht *hochmüthig* ſeyn. 1. Petr. 5, 5. Jak. 4, 6. Ich ſoll nicht durch *üble Nachreden* und *Ausbreitung nachtheiliger, auch wahrer Gerüchte*, nicht durch *Spott-* und *Tadelſucht*, nicht durch *Mistrauen* und *Argwohn* die Achtung gegen die Menſchheit unter den Menſchen vermindern Röm. 14, 2 ff.

2. po-

2. *Positiv.* Ich soll andern Menschen wirkliche Achtung beweisen, und das Gefühl der Menschenschäzung bei mir lebendig erhalten und stärken. So wie ich das *Gesez zu verehren* verbunden bin, eben so bin ich auch verbunden, die *Wesen zu verehren, die sich dies Gesez geben.* 1. Petr. 2, 17. Röm. 12, 10. Jak. 3, 9. Ich soll also *bescheiden* gegen andere seyn Phil. 2, 3. ich soll auf *ihre Achtung gegen mich einen Werth sezen*, und ihnen dies zu erkennen geben (Ehrliebe), ich soll *die Rechte der Menschheit in allen Menschen heilig halten*, ich soll *Zutrauen zur Menschheit* haben 1. Kor. 13, 7.

Kant Tugendl. S. 148. leugnet, dass es eine Pflicht gebe, andern bloss als Menschen *positive Hochachtung* zu beweisen. Schwerlich lässt sich diese Stelle mit einer andern S. 142 vereinigen, und ich kann dieser Behauptung aus Gründen nicht beitreten, die in den §. schon enthalten sind. Eben so wenig kann ich annehmen, dass die Pflichten der Achtung gegen andere bloss *enge* Pflichten sind.

§. 165.

II. Von den Pflichten der Menschenliebe überhaupt.

Die *Menschenliebe* bezieht sich auf das Bedürfniss, den Wunsch und die Bestimmung anderer, glücklich zu seyn. Sie besteht in gewissen *Gefühlen*, *Gesinnungen* und *Handlungen*. Schon die Natur hat uns *Gefühle des Wohlgefallens* an den *Vollkommenheiten anderer*, der *Mitfreude* und des *Mitleidens* eingepflanzt. Sich diesen Gefühlen zu überlassen, ist noch nicht *moralische Menschenliebe*, aber wohl gehört es zu dieser, *jene Gefühle anzubauen*, und sie *als Mittel zur Erreichung ihrer Zwecke zu gebrauchen*, worinn die wahre *Menschlichkeit*, *Humanität* besteht. Die wahre moralische Menschenliebe muss auf *Grundsäzen*, nicht auf Neigung, Gefühl, Klugheit, beruhen, und im *Wohlthun thätig* seyn, selbst gegen die, welche wir im eigentlichen Sinne nicht *lieben*. Der Grundsaz des thätigen Wohlwollens gegen alle Menschen qualificirt sich zu einer *allgemeinen Gesezgebung*. Ich will, dass andere mir wohlwollen, kann es aber nur insofern vernünftiger Weise wünschen,

als

als ich ihnen auch wohl will, und als mein Wunſch allgemeines Geſez werden kann, und unter dieſen Einſchränkungen *darf* ich auch mir ſelbſt wohlwollen. „*Liebe deinen Nächſten als dich ſelbſt*". Die *Maxime des allgemeinen Wohlwollens gegen das ganze Menſchengeſchlecht* ſoll jeder haben, dies iſt enge Pflicht, aber *den Grad der wohlwollenden Empfindung und die wirkliche Erweiſung* richtet ſich nach der beſonderen Beſchaffenheit, der Lage, den Verhältniſſen, Verbindungen u. ſ. w. eines jeden einzelnen Menſchen, und in dieſen Fällen wird die *allgemeine Maxime des Wohlwollens* nicht *aufgehoben*, ſondern bloſs *angewandt*. Eine gewiſſe Art von *Weltbürgerſinn*, von *allgemeinen Philanthropismus*, die in unſerem Zeitalter oft empfolen worden iſt, uud um ſich gegriffen hat, iſt im Grunde jener Maxime entgegen, und ſezt ſchwärmeriſche wohlwollende allumfaſſende Phantaſien, Projecte, Unternehmungen an ihre Stelle. Die Menſchenliebe iſt nicht immer mit Vergnügen verbunden, ſondern öfters mit *Aufopferungen*, mit *Kummer*, mit *Sorgen* und *Unruhe*, mit *Kaltſinn*, *Treuloſigkeit*, *Undankbarkeit*

von

von Seiten anderer, mit traurigen *Erfahrungen* von *menschlicher Verworfenheit* u. s. w. Sie muss also *fest* und *standhaft* seyn.

Entgegengesezt sind der allgemeinen Menschenliebe: *Menschenhass*, *Menschenscheu*, *Selbstsucht*, *Neid*, *Schadenfreude*, *Lieblosigkeit*, *Einschränkung der Menschenliebe auf Leute von einem gewissen Glauben, Stande* u. s. w. 1. Joh. 2, 9. 11. 3, 11. 12. 4, 20. Röm. 1, 29. Gal. 5, 19 ff. Math. 20, 15. Jak. 3, 14 ff.

Jesus war der erste unter seinem Volke, der reine allgemeine Menschenliebe lehrte, man wird in allen vorhergehenden, auch den schönsten moralischen Belehrungen der Hebräer, Spuren von Partikuralismus und Selbstsucht antreffen. Selbst noch in den Schriften der Apostel trift man hie und da Spuren davon, nur dass hier die allgemeine Menschenliebe durch Liebe nicht gegen Juden, sondern *Christen* beschränkt wird. Manche Stellen des N. T. gehen nicht auf Menschenliebe, sondern auf *Christenliebe*, oder auf *Liebe der ersten vertrauten Jünger Jesu*. Der Ausdruck *Menschenliebe* hat übri-

gens

gens im N. T. eine ſehr umfaſſende Bedeutung, und begreift zuweilen alle Pflichten gegen andere. Aus dieſen Geſichtspuncten betrachte man folgende Stellen: Math. 9, 9 ff. Marc. 2, 13 ff. Luc. 5, 27 ff. Math. 12, 7. 11. 12. 22, 37 ff. Luc. 10, 29 ff. Joh. 13, 34. 35. 15, 14. 1. Joh. 3, 16. 18. 23. 4, 7 ff. 5, 1 ff. Geſch. 17, 25 ff. Röm. 13, 8-10. 12, 10. 1. Kor. 13. Gal. 5, 6. 13-15. 6, 2. Eph. 4, 1-6. 13-16. 5, 1. 2. 31. 32. Phil. 2, 1-5. Jakob. 2, 8. 1. Petr. 1, 22. 2, 17. 4, 8. 2. Petr. 1, 7. 1. Tim. 1, 5. 2. Joh. 7-11.

§. 166.

III. Pflichten gegen andere in Anſehung ihres Körpers oder inſofern ſie animaliſche Weſen ſind.

1. *Negative, ſchuldige Pflichten* ſind:

„*Tödte den andern niemals mit Vorſaz*". Jedes Menſchenleben iſt ja ein Mittel zur Erfüllung des Sittengeſezes und es iſt durchaus pflichtwidrig, zu glauben, daſs irgend ein Menſch zu nichts Guten mehr fähig oder nicht mehr zu beſſern ſei. Selbſt bei der *Nothwehr* hört die Pflicht nicht auf, das Leben deſſen, der mich angreift, zu ſcho-

nen

nen und zu erhalten, ich ſoll nicht die *Abſicht* haben, ihn zu *tödten*, ſondern nur die, ihn zu *entwaffnen*, ihm ſo gut ich kann Widerſtand zu leiſten und meine Ermordung zu verhindern, wobei ich freilich ſein Leben in Gefahr ſezen *darf*. Auch im *Kriege* und bei der *Todesſtraſe* iſt eigentlich die Tödtung nicht Zweck, ſondern die *Sicherung*, die *Entwaffnung*. Der *Duell* iſt ein Verbrechen eben ſowohl gegen den andern, als gegen mich ſelbſt. Ich ſeze dabei, ohne daſs es die Pflicht gebietet, das Leben des andern einer Gefahr aus, und wenn er fällt, ſo bin ich ein *Todſchläger*.

Math. 5, 21. 22. Gal. 5, 19-21. 1. Tim. 1, 9. 10. 1. Joh. 3, 11. 12. 15. vergl. Math. 26, 52. Röm. 13, 4.

S. *Fichte* Syſtem der Sittenlehre S. 373 f. 410 f. Böhmer Jus eccleſ. Proteſt. I. V. p. 53 ſqq.

„*Verleze und verſtümmle den Körper des andern nicht*, und *ſchade ihm auf keine, auch nicht indirecte Weiſe*, *an ſeiner Geſundheit.*

„*Entziehe keinem die Bedürfniſſe des Lebens*, *und der Selbſterhaltung*, *und hin-*

dere ihn nicht an der Erwerbung und Erhaltung derſelben.

„Störe niemand in der Entwicklung und Erhöhung ſeiner körperlichen Kräfte und Geſchicklichkeiten“.

„Zerſtöre und verleze die Geſchlechtseigenſchaften des andern auf keine Weiſe, gebrauche ſie auf keine widernatürliche Art, hindere auf keine Weiſe die rechtmäſige Fortpflanzung des Geſchlechts, gebrauche nie eine andere Perſon bloſs zur thieriſchen Befriedigung der Geſchlechtsluſt“. —

Dieſe Regeln haben übrigens zum Theil ihre Ausnahmen.

2. *Poſitive* Pflichten ſind, daſs wir das Leben, die Geſundheit, die Erhaltung des Körpers, die Fortpflanzung des Geſchlechts, die Entwicklnng und Erhöhung der leiblichen Kräfte, ſo viel wir können, bei andern *befördern*, aus eben dem Grunde, aus welchem wir dies bei uns ſelbſt thun ſollen, weil nämlich dadurch das Moraliſchgute in der Welt befördert und vermehrt wird. Selbſt mit Gefahr meines eigenen

genen Lebens, ſoll ich dem andern, der in Gefahr iſt, beiſtehen. Ich ſoll für ſein Leben thun, was ich für mein eigenes Leben thun würde: denn unſer beider Leben iſt von gleichem Werthe.

§. 167.

IV. Pflichten gegen andere, inſofern ſie bloſs als moraliſche Weſen betrachtet werden.

Wenn wir den Menſchen als ein Weſen betrachten, welches frei und vernünftig iſt, eine angeborene moraliſche Würde hat, und einer beſtändigen Erhöhung derſelben fähig iſt, ſo ſollen wir ihn auf keine Weiſe verachten, ſondern auf alle Weiſe achten §. 164. Auſſer dem bereits angeführten, fordern theils Achtung, theils Liebe gegen den andern, als moraliſches Weſen

1. daſs ich ihn auf keine Art, und in keinem Falle vorſezlich *belüge und betrüge*, daſs ich ihn nicht durch falſche Berichte und Verſprechungen als bloſses Mittel zur Erreichung meiner Abſichten gebrauche, wenn es auch noch ſo gut gemeint wäre, daſs ich ſeine für die Sittlichkeit und die

Erhaltung der Achtung für die Menschheit so wichtige *wahre praktische Einsicht* nicht hindere, sondern vielmehr befördere. *Jeder Mensch hat ein Recht auf meine Wahrhaftigkeit und Treue.* Nur wenn ich etwas Unmoralisches versprochen habe, darf ich es nicht halten. Eph. 4, 25. Röm. 12, 4 ff. Math. 5, 37. Col. 3, 9.

2. *Nicht vor andern zu kriechen.* Die Kriecherei ist auch Beleidigung anderer: Denn sie sezt voraus, dass ich andern die pflichtmäsige Achtung für die Menschheit abspreche, und dass ich durch mein niederträchtiges Betragen ihre Zwecke zu befördern glaube.

3. *Die Tugend anderer zu erhalten und auf keine Weise zu schwächen*, nicht durch Verwirrung ihrer moralischen Einsichten, nicht durch Sophistereien zum Vortheil des Lasters, nicht durch Herabsezung des Ansehens der Religion in ihren Augen, nicht durch Billigung oder scherzhafte und leichtsinnige Beurtheilung lasterhafter Handlungen, nicht durch eigentliche Verführung, nicht durch *böses Beispiel und*

Aer-

Aergernifs. Math. 17, 24 - 27. 18, 7 ff. Marc. 9, 42. Luc. 17, 1 - 3. Röm. 2, 17 ff. 14, 1 ff. 1. Kor. 8, 9 - 13. 10, 25 ff. Röm. 1, 32.

4. *Die Tugend anderer zu befördern und zu erhöhen, zu ihrer Befserung auf eine weife Art mitzuwirken.* Zwar kann eigentlich jeder Menfch nur durch fich felbft, durch feine Freiheit tugendhaft werden, und fich beffern, aber ich kann ihm dies Gefchäfte auf mancherlei Weife erleichtern, und das Gute bei ihm veranlaffen durch *moralifche Aufklärung*, *Warnung*, *Ermahnung*, *Tadel*, *Aufmunterung*, und *gutes Beifpiel*, dadurch, dafs ich ihn auf *das Gute, was an ihm ift, aufmerkfam mache*, nicht durch Zwang, durch Ankündigung von Belohnungen und Strafen. Ich foll übrigens nichts *blofs um des guten Beifpiels* willen thun, das wäre *Gleifsnerei*, aber die *Grundfäze und Handlungen des offenen und geraden Mannes* haben von felbft eine gewiffe nicht bezweckte *Publicität*.

1. Kor. 10, 31-11. 1. 2. Kor. 13, 11. Eph. 5, 13-17. 1. Theſſ. 5, 14. 2. Th. 3, 15. Gal. 6, 1. Jak. 5, 19. 20. Jud. 22, 23. Math. 7, 1-6. 5, 16. 1. Petr. 2, 12. Unſtreitig hat die Sittenlehre Jeſu in Anſehung dieſer Pflichten ſich einen ſehr erhabenen Vorzug erworben.

Vergl. *Fichte* Syſtem der Sittenl. S. 422 ff.

§. 168.

V. Pflichten gegen andere in Anſehung ihrer Geiſtes- und Seelenkræfte.

Die Geiſtes- und Seelenkräfte (§. 151 f.) anderer ſollen wir 1. *auf keine Weiſe ſchwächen, noch den Gebrauch und die Entwicklung derſelben hindern*, welches geſchieht durch Ausſchweifungen, wozu wir ſie verleiten, und welche das Gemüth zerrütten, durch Täuſchung und Lügen, durch Einſchränkung der Freiheit, ſich zu belehren und ſeine Gedanken mitzutheilen, durch Deſpotismus aller Art, insbeſondere in Glaubensſachen, durch Verſolgung der Wiſſenſchaften und Künſte. 2. *Die Entwicklung und den Gebrauch derſelben nach Vermögen befördern*, durch Mittheilung richtiger Einſichten,

ten, durch Beförderung der Freiheit zu denken, und seine Gedanken mitzutheilen u. s. w. Es ist übrigens für sich selbst klar, dass eigentlich diese Pflichten nur durch ihre Beziehung aufs Praktische Pflichten werden, und bei jedem einzelnen Menschen wieder besondere Einschränkungen haben, wiewohl kein einiger Mensch ist, der nicht zuweilen diese Pflichten gegen andere erfüllen könnte.

§. 169.

VI. Pflichten gegen andere in Ansehung der Güter und Freuden, die zur Glückseeligkeit gehören.

So mannichfaltig die Güter und Freuden des Lebens sind, auf eben so mannichfaltige Art kann ich die Glückseeligkeit des andern *schonen*, *erhalten* und *befördern*. Insbesondere aber kann ich es durch Erhaltung und Beförderung ihrer *Ehre*, *ihres Eigenthums*, ihrer *Freiheit* und ihres *Lebensgenusses*.

In Ansehung der *Ehre anderer* sollen wir

1. *sie überhaupt nicht hart, lieblos und ohne Prüfung beurtheilen* Luc. 6, 37. 41 - 45.

13, 1-5. Röm. 14, 3 ff. Math. 7, 1-3. 1. Kor. 4, 5. Jak. 4, 11. 12. ſie nicht *verhöhnen*, nicht *grob begegnen*, ihnen weder *Uebles nachreden*, noch gar *ſie verläumden und läſtern* Tit. 3, 2. Jak. 4, 11. 12. 3, 14. 15. Röm. 1, 30. Jedoch wird es zuweilen Pflicht, andere *ſtrenge nach der Wahrheit* zu *beurtheilen*, ſie zu *entlarven*, ſie nach ihrèn ſchlimmen Seiten darzuſtellen, um ſich ſelbſt zu vertheidigen, die Unſchuld zu retten, andere vor Schaden zu bewahren, die Wahrheit ans Licht zu bringen, den Verbrecher im Fortſchritte ſeiner Unternehmungen aufzuhalten. Menſchen, die kein gutes Gewiſſen haben, ſind übrigens gewohnt, jeden freimüthig, wahr und pflichtmäßig urtheilenden Wahrheitsfreund, ſogleich für einen *Verläumder* und *Schmähſüchtigen* auszugeben.

2. *Die Ehre anderer befördern*, ihren Werth und ihre Verdienſte laut anerkennen, unſere Achtung davor ihnen und andern bezeugen, ohne *Schmeichelei*, ohne *Lüge* und *Unredlichkeit*, nicht um ſie zu *beſtechen*,

nicht

nicht aus politiſchen Abſichten, ſondern aus Achtung für Gerechtigkeit und Wahrheit, nicht um ſie durch unſern Beifall zum Guten zu ſtärken, ſondern um die Achtung für die Menſchheit überhaupt zu erhöhen, und dem wahren Verdienſte in der Welt immer mehr die Uebermacht zu verſchaffen Röm. 13, 7.

Ein *Eigenthum* muſs und ſoll jeder beſizen, weil er ſonſt in ſeiner Wirkſamkeit nicht frei ſeyn könnte, und alle Augenblicke bei dem Handeln in Gefahr wäre, die Freiheit anderer einzuſchränken (*Fichte* Naturrecht §. 11). Wir ſollen alſo

1. *dem Andern ſein Eigenthum auf keine Art entziehen, entreiſſen, beſchädigen, verringern, noch ihm den Gebrauch deſſelben erſchweren.* 1. Kor. 5, 9-6, 10. Eph. 4, 28. Röm. 13, 7-10. 1. Theſſ. 4, 6. Jak. 5, 4. Luc. 16, 10-13. Es gibt gar viele Gattungen des *feinern Diebſtals*, die man oft für erlaubt oder unbedeutend hält. Aber auch der feinſte und der zu den beſten Zwecken begangene, auch der Noth-Diebſtal bleibt ein Diebſtal, gerade wie jede

 Lüge,

Lüge, auch die Nothlüge, immer Lüge bleibt. Hier kann unter andern auch vom *Nachdrucke* und dem *Brieferbrechen* durch einen andern, als den, welchem er gehört, gesprochen werden.

2. Dem andern das *entzogene oder beschädigte Eigenthum wieder zustellen* oder *erstatten* — eine Pflicht, die sich auch noch auf andere Güter, als die eigentlich sogenannte Güter des Eigenthums bezieht. Die Unterlassung dieser Pflicht ist ein fortgesezter Diebstal und ein fortdauernder böser Wille. Luc. 19, 8-10. Philem. 18. 19.

3. So *viel wir können, dazu beitragen, dass jeder sein Eigenthum habe oder behalte, wohlthätig und dienstfertig gegen Bedürftige seyn*, das Eigenthum des Andern vertheidigen, zur grösseren Brauchbarkeit und leichtern Anwendbarkeit desselben beitragen (vergl. *Fichte* Sittenl. 392 ff.).

Auch die *Freiheit* des Andern sollen wir *erhalten, beschüzen, vertheidigen, vermehren*, weil sie die Bedingung seiner moralischen Wirksamkeit und Bildung ist. Die Einschrän-

ſchränkung der Freiheit in Geſellſchaften, beſonders der bürgerlichen iſt kein *Eingriff* in dieſelbige. Die *Gefangenſchaft und die Knechtſchaft* eines andern kann zur Sicherheit oder zum Erſaze, erlaubt oder gar Pflicht werden, niemals aber die *Leibeigenſchaft*, welche immer eine Schändung der Menſchheit bleibt, und zu welcher der Menſch ſich nicht einmal ſelbſt hinzugeben das Recht hat. Der Menſch ſoll niemals bloſs als Sache, als Handlungsartikel behandelt werden. Jeſus und die Apoſtel haben ſich nicht geradezu gegen den Sclavenſtand erklärt, weil dadurch entweder ungeheure, blutige Aufſtände und Empörungen erregt, oder der Ausbreitung des Chriſtenthums unüberwindliche Hinderniſſe in den Weg gelegt worden wären. Offenbar aber iſt der Geiſt ihrer Lehre demſelben zuwider, und es lag in ihrem Plane, daſs er durch die innere Kraft derſelben nach und nach gemildert und abgeſchaft würde, ein Zweck, der auch in verſchiedenen Gegenden und Zeiten glücklich erreicht worden iſt. Man vergleiche folgende edle Stellen, durch welche eigentlich das Weſentliche der Leibeigenſchaft ſtillſchweigend aufgeho-

gehoben wird Eph. 6, 5-9. Col. 3, 22-4, 1. 1. Tim. 6, 1. 2. Tit. 2, 9. 10. Philem. 16. Gal. 3, 28.

Kant Rechtslehre S. 193 meint, der Mensch werde ein *Leibeigener*, wenn er sich durch ein eigenes Verbrechen um die Würde eines *Staatsbürgers* gebracht habe. Mir ist dies nicht evident. Bloss sich vor einem solchem Verbrecher sicher zu stellen, hat der Staat das Recht, dazu ist aber die Leibeigenschaft nicht nothwendig.

Auch den *Lebensgenuss*, die unschuldigen *Freuden* und *Vergnügungen* anderer, sollen wir nicht stören, hassen, beneiden, sondern vielmehr befördern, weil dadurch Humanität, Liebeserweisungen, Munterkeit zur Arbeit, theilnehmende Empfindung befördert wird.

D.

Pflichten in besonderen *Zuständen*, Verhältnissen, Ständen, Gesellschaften.

Es gehört zur Vollständigkeit der Tugendlehre, die *Anwendung* ihrer Principien auf einzelne und besondere Fälle, welche

die

die Erfahrung darbietet, zu zeigen. Da sie sich aber hier ins Unendliche erweitern liesse, so schränkt man sich billig auf die wichtigsten Fälle ein.

§. 170.

Pflichten im Leiden.

Die Leiden des Lebens sind zahllos und kein Mensch, kein Alter, kein Zustand, keine Lage ist von denselben gänzlich frei. Es ist Pflicht, sie, so viel es in unserer Macht steht und höhere Pflichten es erlauben, abzuwenden und zu vermindern, weil sie Hindernisse unserer moralischen Wirksamkeit sind, sie, wenn sie sich nicht ändern lassen, mit Geduld und Standhaftigkeit zu tragen, weil es unter der Würde der Menschheit ist, sich vom Schmerze unterjochen zu lassen, sie zu unserer moralischen Veredlung zu benuzen, weil wir überhaupt alles dazu benuzen sollen und können, im Leiden nicht zu vergessen, dass wir stets noch von manchen Seiten glücklich sind, und dass Leiden selbst Quellen einer höheren Glückseeligkeit für uns werden können, nicht unthätig und muth-

muthlos zu werden, uns dadurch nicht zur Niederträchtigkeit, zum Menſchenhaſs, zur Rachſucht, zur Unzufriedenheit, zum Mistrauen gegen Gott und Menſchen hinreiſſen zu laſſen u. ſ. w. Das Chriſtenthum hat zum Troſt der Leidenden, und zur Aufklärung ihrer Pflichten, durch Lehre und Beiſpiele, mehr als irgend eine andere Sittenlehre oder poſitive Religion beigetragen. Man erwäge die vortreflichen Stellen Math. 5, 4. 10, 24 ff. Röm. 8, 18 ff. 1. Kor. 4, 12-16. 6, 6-9. 10, 13. 3, 21. 22. 15, 30-34. 2. Kor. 4, 7 ff. 1, 3 ff. 6, 3-10. 12, 9. 10. Gal. 6, 14. Ebr. 5, 7-10. 10, 32. 33. 12, 1 ff. 2, 3. 5 ff. Jak. 1, 2-4. 12-15. 5, 10-13. 1. Petr. 1, 3-9. 2, 18-25. 3, 13-15. 17. 18. 4, 12-16. 19. In den Vorleſungen werden verſchiedene Gattungen *allgemeiner* und *beſonderer*, *körperlicher* und *geiſtiger*, *verſchuldeter* und *unverſchuldeter Leiden* und die Pflichten unter denſelben, in nähere Erwägung gezogen, insbeſondere die Pflichten der *Armen*, Math. 6, 25 ff. Jak. 1, 9. Phil. 4, 11-13. 2. Kor. 8, 9. 2. Theſſ. 3, 10 ff. der *Verkannten* Math. 26, 39. der *Kranken* und *Kränklichen*, der *Verlaſſenen* und *Gedrück-*

drückten, auch das pflichtmäßige Verhalten in Ansehung des *Todes*, der immer, auch bei den richtigsten und schönsten Vorstellungen von demselben, etwas Schmerzhaftes bleibt Joh. 14-17. 19, 26. 27.

In unsern Zeiten haben vornehmlich *Niemeyer*, *Fest*, *Kindervater*, *Reinhard*, *Sintenis*, *Ewald*, Bücher für Leidende verfasst, die den Dank des Zeitalters verdienen.

§. 171.

Pflichten gegen Leidende, besonders gegen Arme.

Die Natur schon hat die Anlage zur *Mitempfindung der Leiden anderer*, (Mitleiden) in uns gelegt. Diese Empfindung ist noch nichts Moralisches, und selbst das ist noch keine Tugend, wenn man sich durch diesen Naturtrieb zu wohlwollenden Handlungen gegen andere bestimmen läfst. Auch ist es erniedrigend und beleidigend für den Unglücklichen, wenn er sich aus *blossem Mitleiden* oder *Barmherzigkeit* von mir soll wohlthun lassen, also durch die Annahme sich als einen *Unwürdigen* anerkennen soll. Mitleiden und Barmherzigkeit, durch die

ohne-

ohnehin das Uebel in der Welt nur unnöthiger Weise vermehrt wird, sind also an sich nicht Pflicht, aber das ist Pflicht, diese Gefühle als Mittel zur thätigen Theilnehmung an dem Unglücke Anderer, zum thätigen Wohlwollen gegen Leidende aller Art zu wecken, zu nähren, zu verfeineren und durch Grundsäze zu leiten. *Vergiss also der Leidenden nicht, fliehe die Schaupläze des menschlichen Elends nicht.* Moralisches Mitleiden und moralische Barmherzigkeit ist Pflicht, und eben so Wohlthätigkeit gegen Unglückliche, oder das thätige und uneigennüzige Bestreben, so viel wir können, zur Verminderung ihres Elends und zu ihrer Glückseeligkeit beizutragen. Die Maxime des Selbstsüchtigen, der um die Noth anderer unbekümmert ist, würde sich selbst aufheben, sobald sie allgemein wäre, die Maxime des Wohlthuns kann als allgemeines Gesez gewollt werden und gelten, ist also allgemeine Menschenpflicht. Diese Pflicht soll von uns ohne *Eigennuz*, *ohne Prunk und Geräusch*, wo möglich ganz im Stillen und Verborgenen, ohne *Herrschsucht*, ohne *Härte und Stolz* gegen den *andern*, ohne ihn *zu un-*

unwürdigen Zwecken gebrauchen zu wollen, auf eine *vernünftige nnd zweckmäßige Art*, ſo daſs dem Unglücklichen gründlich geholfen wird, mit *Achtung gegen den andern*, ſo daſs wir uns ſelbſt durch Annahme unſerer Wohlthat geehrt und verbunden fühlen, ſelbſt mit Aufopferung ausgeübt werden. Hieraus ergibt ſich von ſelbſt, was man den *Armen* ſchuldig ſei.

Jak. 2, 5-8. 13. 15. 16. Math. 25, 34 ff. Luc. 6, 34. 10, 30 ff. Math. 6, 1-4. 5, 7. Röm. 12, 8. 2. Kor. 9, 6. 7. 8, 12. 9. 1. Tim. 6, 18. Jak. 1, 27. 1. Joh. 3, 17. 18. Geſch. 10, 38. 20, 35. Ebr. 13, 16. Das Chriſtenthum hat beſonders dadurch die Tugenden gegen die leidende Menſchheit ſehr befördert, daſs es ſeinen Anhängern in jedem Unglücklichen eine rührende Aehnlichkeit mit Jeſus zeigte, und die Sorge für ſie *zuerſt* mit dem öffentlichen Gottesdienſte in Verbindung ſezte.

Vergl. *Kant* Tugendl. S. 123 f. 129 f. *Fichte* Sittenl. S. 397 ff. In Anſehung der *Armen* verdienen die Unterſuchungen und Data, welche *Macfarlan*, *Garve*, *Wagemann* (Magaz. für Induſtrie und Armenpflege) und beſonders *Eden* (The ſtate

 of

of the poor: or an hiſtory of the labouring claſſes in England from the conqueſt to the preſent period in three volumes. London 1797) die Aufmerkſamkeit der Staaten, des Sittenlehrers und des Menſchenfreunds.

§. 172.

Dankbarkeit.

Dankbarkeit ſcheint keine Pflicht zu ſeyn, weil ſie ſich bloſs auf Eigennuz zu gründen ſcheint. Man liebt den andern, weil er uns Vergnügen verurſacht, oder uns von einem Schmerz befreit hat, gibt alſo dadurch bloſs ſeinen Hang zur Glückſeeligkeit zu erkennen. Das Gefühl des Vergnügens oder der Abweſenheit eines Schmerzens ſcheint bloſs unwillkührlich an ſeine Urſache zu erinnern, und ſelbſt die Liebesbezeugung gegen den Wohlthäter ſcheint nur eine Einladung zu neuen Wohlthaten zu ſeyn. Immer ſcheint der Wohlthäter nur als Mittel zur Erreichung meiner eigennüzigen Zwecke angeſehen zu werden, So denken ſich auch Viele die Dankbarkeit. Allein *die wahre moraliſche Dankbarkeit* iſt eigentlich *Achtung für die Geſinnung meines Wohlthäters,* wel-

welcher auf eine uneigennüzige Art meine Zwecke zu den seinigen gemacht hat, und stets das Verdienst behält, das ich ihm auch durch die gröste Dankbarkeit nicht nehmen kann, mir zuerst Güte erwiesen haben. Eine solche Achtung ist Pflicht, und der Wohlthäter erwartet sie mit Recht, wiewohl der wahrhaft uneigennüzige Wohlthäter sich durch diese Erwartung nicht zur Handlung bestimmen lassen wird. Die Undankbarkeit ist freilich ein *Aergerniss*, und kann manchen abhalten, wohlthätig zu seyn, aber dies ist doch genau genommen, nicht der Grund der Dankbarkeit, weil der, welcher bloss um der Dankbarkeit willen wohlthätig ist, doch durch eine eigennüzige Triebfeder bestimmt wird. Nicht nur Wohlthaten, sondern auch Wohlwollen verdient Dankbarkeit, und eben so kann die Dankbarkeit selbst so wohl in *dankbaren Gesinnungen*, als auch in *Gegendiensten* bestehen. Das Bestreben, *sich bloss von Verbindlichkeiten gegen einen andern los machen*, *oder von einer durch Wohlthaten erzeugten*, *Abhänglichkeit von ihm*, *befreien zu wollen*, ist keine Dankbarkeit, kann aber in gewissen Fällen

 er-

erlaubt, und ſelbſt Pflicht ſeyn. Wenn ich deutlich bemerke, daſs ein anderer mir bloſs deswegen Wohlthaten erzeugt hat, um mich zu feſſeln, und zu ſchlechten Abſichten zu gebrauchen, ſo hört die Pflicht der Dankbarkeit auf, und ich muſs mich je eher je lieber meiner Verbindlichkeit und Abhängigkeit zu entledigen ſuchen. *Undank* und noch mehr *Haſs gegen den Wohlthäter* iſt ſchändlich, weil dieſe Geſinnungen eine gänzliche Unfähigkeit zu den Tugenden der Menſchenliebe, und zur Achtung gegen die Tugend überhaupt zu verrathen ſcheinen.

Luc. 17, 18. 6, 33. Phil. 4, 10 ff. 2. Tim. 3, 2. Joh. 13, 18. Röm. 12, 20. 21.

§. 173.

Pflichten gegen Beleidiger und Feinde.

Wir halten oft für *Beleidigung* und *Feindſchaft*, was es nicht iſt, wir ſuchen den Grund derſelben oft in andern und er ligt in uns ſelbſt, oft ſelbſt bloſs in unſern Vorſtellungen und in unſerer Empfindlichkeit. Vorausgeſezt, daſs wahre Beleidigung

und Feindschaft vorhanden ist, so ist es Pflicht: 1. auch in dem Beleidiger und Feinde noch den Menschen zu achten, ein Recht, dessen er auf keine Weise verlustig werden kann, 2. ihn *nicht zu hassen*, weil Menschenhass jederzeit verboten ist, ihm weder *Böses* zu *thun*, noch zu *wünschen*, sondern die *Grundsäze der allgemeinen Menschenliebe* auch *gegen ihn zu beobachten*, an *seinem Unglücke keine Freude zu haben. Rache* ist durch die Vernunft verboten, obgleich der Trieb des menschlichen Herzens zu derselben sehr stark ist, und an derselben sogar das *Rechtsgefühl* einen grossen Antheil zu haben scheint. Ja! jedes Unrecht verdient Strafe, aber du der Beleidigte und Aufgebrachte bist nicht der, der es strafen soll: du kannst nicht Richter und Vergelter in deiner eigenen Sache seyn, und mit Hass, Leidenschaft und Schadenfreude soll ohnehin niemals gestraft werden. *Die Rache ist Gottes*, aber ihn zur Rache aufzufordern, gebührt dir doch nicht: denn dies zeigt immer eine feindseelige, deiner eigenen Gebrechlichkeit und Schuld sich nicht bewusste, Gesinnung und eine unwürdige Vorstellung von Gott

 an,

der ſich wahrlich nicht nach deinen leidenſchaftlichen Wünſchen und Urtheilen richten wird. 3. *Verſöhnlich*, d. i. bereit zu ſeyn, mit unſerm Beleidiger und Feinde wieder in das Verhältniſs der Menſchenliebe oder der Freundſchaft zu treten, ihm zu erkennen zu geben, daſs wir uns nicht rächen wollen, daſs kein Groll in unſerm Herzen ſei — alles dies nicht bloſs aus *Furchtſamkeit vor ihm*, nicht bloſs *zum Scheine*, nicht auf eine *tückiſche Art*. Die erſten Aufwallungen des *Unwillens und Zorns* betreffend, ſo ſind ſie Aeuſſerungen des Gefühls der Ehre und des Unrechts, und als Aufforderungen der Natur zur Selbſtvertheidigung nicht unmoraliſch, aber wir ſollen und können ſie beherrſchen, und Beleidigungen ſelbſt mit Stillſchweigen, Sanftmuth, Ruhe und Grosmuth ertragen lernen. Zuweilen fordert die Pflicht *Widerſtand*, aber ohne Haſs, *Selbſtvertheidigung*, ohne Leidenſchaft. Seinen Feind aber, wie ſeinen Freund oder wie den, der uns nicht beleidigt hat, zu behandeln, alle Beleidigungen und Kränkungen ſeiner Rechte geduldig zu ertragen,

in eine vertraute Verbindung mit ſeinem Feinde zu treten, wäre wider die Pflicht.

Math. 5, 23 ff. 39-48. 18, 15-17. 21. 22. 28-31. Luc. 6, 27-36. 23, 34. Röm. 12, 14. 19-21. 1. Kor. 4, 12. 13. 1. Theſſ. 5, 15. 1. Petr. 2, 15. 3, 9-12. 2, 21-23. Eph. 4, 26. Jak. 1, 19. 20. 5, 9. Col. 3, 13. Geſch. 7, 60.

§. 174.

Freundſchaftspflichten.

Die gegenſeitige moraliſche Liebe und Achtung unter den Menſchen, iſt ſowohl in der Empfindung als in der That durch äuſſerliche Umſtände, Verhältniſſe, Hinderniſſe ſehr beſchränkt, und je mehr ſie ſich auf unſer ganzes Geſchlecht ausdehnt, deſto mehr ſcheint ſie dem *Grade* nach abnehmen zu müſſen. Nur in einer engeren Vereinigung zweier Perſonen ſcheint ſie den höchſten Grad erreichen zu können, deſſen ſie fähig iſt, ſo entſteht das *Ideal der Freundſchaft.* Dieſes ſchlieſst in ſich 1. gegenſeitige moraliſche Liebe und Achtung 2. Gleichheit derſelben von beiden Seiten

3. Gleichgewicht der Liebe und Achtung 4. Wohlwollende und achtungsvolle Empfindung 5. Erweisungen des Wohlwollens und der Achtung von beiden Seiten, insbesondere in wechselseitiger Offenherzigkeit und Mittheilung seiner Gedanken und Gefühle. Da Menschenliebe und Menschenachtung überhaupt Pflichten sind, so ist es auch Pflicht, nach denselben in ihrer Vollkommenheit, d. i. nach *Freundschaft* zu streben. *Wir sollen uns Freunde zu erwerben suchen, aber sie zu haben, ist nicht Pflicht:* denn man kann sie oft unmöglich haben, wenn auch von unserer Seite keine Bedingung der Freundschaft fehlt. Allerdings liegt aber sehr oft der Grund bloss in uns, warum wir in keinem Verhältnisse der Freundschaft stehen: denn Freundschaft sezt Sittlichkeit voraus, wie schon aus der Natur derselben folgt. Ohne einen wechselseitigen guten Willen, ohne moralische Liebe und Achtung sind engere und vertrautere Vereinigungen der Menschen blosse *Factionen* oder *Einverständnisse* des *Ehrgeizes*, der *Eitelkeit*, des *Eigennuzes*, *der Herrschsucht*, oder *Sachen der Convenienz*, der bloss *ästheti-*

tischen Zuneigung, des *blinden Affects* oder einer *erkünstelten romantischen Denkart*, womit übrigens nicht geleugnet wird, dass die Natur selbst zuweilen *Dispositionen zur Freundschaft* zwischen zwei Personen hervorbringe. Wahre Freundschaft ist immer *gewählt, überlegt, auf Grundsäze gegründet, ruhig, uneigennüzig und rein, aufrichtig, discret, treu, standhaft*, auch in der Noth und bei Versuchungen, *nicht blind*, nicht *selbstsüchtig*, nicht *schmeichlerisch*, *falsch und wankend*, nicht *partheiisch* und *ungerecht* gegen *den dritten, nicht enthusiastisch* und *romantisch*, man strebt ihr als einem Ideale nach, glaubt aber nie in dem Besize desselben zu seyn, und hält es nicht für die höchste Stuffe der Freundschaft, wenn man um des Freundes willen Pflichten gegen sich selbst, oder gegen andere übertritt. Aus der Natur der Freundschaft erhellt nun aber auch, *dass sie etwas höchst Delicates und Schwieriges* ist, und zwar vornehmlich wegen der Schwierigkeit in der *Vereinigung der Liebe und Achtung in der Freundschaft.* (Vergl. *Kant* Tugendl. S. 152 ff. *Montagne* Essays 1, 27). Der *Bruch der Freundschaft*

ſoll von uns möglichſt verhütet werden, wenn nicht der andere ihn will, oder die Fortſezung der Freundſchaft unſerer Tugend gefährlich und nachtheilig wird. Eben ſo kann die *Verminderung der Freundſchaft* bald pflichtwidrig, bald erlaubt, bald Pflicht ſeyn.

Joh. 11, 3. 5. 11. 35. 36. 13, 23. 15, 12 - 24. 19, 26. 27. Math. 12, 49. 50. 1. Theſſ. 4, 13. 14.

§. 175.

Einſamkeit und Geſellſchaft. Geſelligkeit. Umgangstugenden.

Das Bedürfniſs der *Einſamkeit* und der *Geſellſchaft* iſt in der menſchlichen Natur auf gleiche Weiſe vorhanden. Beide ſind zur Entwicklung unſerer natürlichen Kräfte und Anlagen, ſo wie zu unſerer moraliſchen Bildung und zu unſerer Beglückung unentbehrlich. Wer ſich ausſchlieſſend der Geſellſchaft widmen wollte, würde ein eben ſo unnatürlicher, ſeiner Beſtimmung zuwider lebender Menſch ſeyn, als wer ſich ganz in der Einſamkeit vergraben wollte. Das Nähere beſtimmen Umſtände, Verhältniſſe

u. ſ. w. Die *Geſellſchaft* trägt ſehr viel zur Vervollkommnung und Beglückung unſerer ſelbſt und anderer bei, es iſt alſo Pflicht, *ſie zu ſuchen*, ſie *weiſe zu wählen*, den *Verkehr und die Mittheilung in derſelben* ſo *angenehm und leicht*, als es uns möglich *iſt*, *zu machen*, uns für *dieſelbe zu bilden*, und ſelbſt durch die *Schönheit und Grazien des Umgangs* das moraliſche Gefühl zu befördern. Die *Tugenden des Umgangs* ſind *Leutſeeligkeit*, *Wohlanſtändigkeit*, *Friedfertigkeit*, *Freundlichkeit*, *Zugänglichkeit*, *Geſprächigkeit*, *Höflichkeit*, *Gaſtfreiheit*, *Gelindigkeit*, *Beſcheidenheit*, *Sanftmuth*, wovon ſich die entgegengeſezten Fehler von ſelbſt ergeben.

Marc. 9, 50. Eph. 4, 29 - 32. Col. 3, 12. 4, 6. 1. Petr. 3, 8. 4, 8. 9. Ebr. 3, 2. 1. Kor. 6, 6-9. 13, 4 - 6. Gal. 5, 15. 20. 6, 2 - 5. Jak. 3, 16. 4, 1 - 5. Röm. 12, 16-18. 14, 19. Phil. 2, 1 - 4. 4, 8.

Der *engere*, *häufigere Umgang mit offenbar laſterhaften Menſchen* iſt nicht nur gefährlich für uns, ſondern auch um des öffentlichen Beiſpiels willen abzubrechen und

zu meiden 2. Theſſ. 3, 14. 15. 1. Kor. 5, 9-11. (2. Joh. 7-11. Tit. 3, 10. 11?) vergl. Luc. 15, 1 ff. Math. 9, 10-13.

Was *Rouſſeau*, *Zimmermann*, *Wieland*, *Garve*, *Knigge* über Einſamkeit, Geſellſchaft, und Umgang geſchrieben haben, verdient ein tiefes und wiederhohltes Studium.

§. 176.

Pflichten in Anſehung des Eheſtands.

1. Es iſt Pflicht des Menſchen, ſein Geſchlecht fortzupflanzen, und da dies, auf eine der Würde, und den Rechten der Menſchheit angemeſſene Art, nur in der Ehe und zwar am beſten in der Monogamie geſchehen kann (§. 143.) *ſo iſt es Pflicht, in dieſen Stand zu treten*, und zwar für jedes Individuum beider Geſchlechter. Auch iſt die Ehe bildend für den moraliſchen Character und der Stand, in welchem der Menſch ſich dem Ideale einer vollkommenen *Freundſchaft* am meiſten nähern kann. Sich aus bloſser Furcht vor den Beſchwerden des Eheſtands, aus Zügelloſigkeit, aus Hang zur Unkeuſchheit, aus Geiz u. ſ. w., nicht zu heirathen, iſt

ist pflichtwidrig. Es kann aber allerdings theils unverschuldete Hindernisse, theils höhere Pflichten geben, welche die Ehelosigkeit entweder erlauben, oder zur Pflicht machen. Math. 19, 10-12. 1. Kor. 7, 1. 2. 7-9. 25-35. 1. Tim. 2, 25. 4, 1-11. Von den Ehen der Wittwen 1. Kor. 7, 8. 39. 40.

2. Es ist Pflicht des Jünglings und des Mädchens, bei ihrer ganzen Bildung vornehmlich auf ihre zukünftige Bestimmung zur Ehe Rücksicht zu nehmen, es ist allgemeine Pflicht, den Ehegatten mit Ueberlegung, Vorsicht und aus den reinsten Absichten zu wählen, und die Ehe auf einen rechtmäsigen Vertrag zu gründen. Die Ehen *zwischen sehr nahen Blutsfreunden und Anverwandten* sind deswegen für moralisch unerlaubt zu halten, weil dadurch bald beschwerliche und unnatürliche Collisionen der Pflichten entstehen, bald die Zwecke der Ehe aufgehoben oder unvollkommen erreicht, die Verbindungen unter mehreren Familien und Menschen dadurch gehindert, die Laster der

der Unzucht in den Familien dadurch befördert werden, und die physische Vollkommenheit des Menschenstamms darunter verliert. Wie weit aber diese moralischen Verbote auszudehnen seien, läſst sich im Allgemeinen nicht wohl bestimmen, sondern es hängt darinn viel von besondern Umständen ab, und da unstreitig auch das Wohl des Staats durch solche Ehen in grosse Gefahr kommen kann, so hat er das Recht, sie in Aufsicht zu nehmen, und über die Zuläſsigkeit derselben in einzelnen Fällen zu entscheiden. Die Natur hat übrigens selbst gewissermasen Anstalten wider solche Heirathen getroffen. Zwar hat sie keine natürliche Schaam, keinen natürlichen Abscheu vor solchen Ehen hervorgebracht, zwar fanden sich, und finden sich noch jezt weit mehrere, selbst sehr cultivirte Völker, als man gewöhnlich glaubt, unter welchen Ehen zwischen nahen und den nächsten Blutsfreunden für erlaubt gehalten werden, ja sogar solche, unter welchen Ehen ausser der Blutsfreundschaft und Verwandtschaft für unerlaubt gelten (*Meiners* Geschichte

der

der Menſchheit 16. Kap. §. 8.) aber die entgegengeſezten Gewohnheiten ſind doch viel weiter und ſelbſt unter rohen Völkern ausgebreitet, und daran ſcheint nicht nur das dunkle Gefühl der angeführten moraliſchen Gründe Antheil zu haben, ſondern auch das, daſs die nähere Bekanntſchaft unter Blutsfreunden und Anverwandten der Art von Liebe und Zuneigung, welche zur Ehe erfordert wird, entgegen iſt, und daſs eben dieſe Liebe durch die Pflichten, wozu man ſich durch Blutsfreundſchaft und Anverwandtſchaft verbunden fühlt, zwar nicht aufgehoben, aber doch geſtört wird. *Moſes* hat 3. B. 18, 6 ff. 20, 11-24. Ehegeſeze gegeben, welche ſowohl auf *Blutsverwandten* in gerader Linie und in Seitenlinien, als auf *Schwägerſchaft* gehen. Er verbietet alſo Ehen zwiſchen 1. Vater und Tochter, Sohn und Mutter 18, 7. 2. Sohn und Stiefmutter 18, 8. 20, 11. 3. Bruder und Schweſter 18, 9. 20, 17. (auch der Halbſchweſter 5. Moſ. 27, 22.) 4. Grosvater und Enkelin 18, 10. 5. 18, 11. iſt ungewiſs, mit V. 9. ſcheint es nicht einerlei

zu

zu ſeyn. 6. dem Sohne und des Vaters Schweſter 18, 12. 20, 19. 7. Dem Sohne und der Schweſter ſeiner Mutter 18, 13. 20, 19. 8. Dem Sohne und des Vaters Bruders Frau 18, 14. 20, 8. 9. Dem Vater und der Schwiegertochter 18, 15. 20, 12. 10. einem Manne und dem Weibe ſeines verſtorbenen Bruders 18, 16. 20, 2. Dieſes Verbot wurde durch das Leviratsgeſez eingeſchränkt, nach welchem die Wittwe des verſtorbenen Mannes Bruder heirathen muſste, wenn ſie keinen Sohn von ihrem verſtorbenen Manne hatte 5. B. 25, 5-10. 11. dem Vater und ſeiner Stieftochter oder Stiefenkelinn 18, 17. 12. dem Manne und ſeiner noch lebenden Frauen Schweſter 18, 18. Moſes, in deſſen Geſeze Moral und Politik vereiniget war, hat ohne Zweifel theils politiſche, theils moraliſche Gründe gehabt, dieſe Geſeze zu geben. Sofern ſie faſt durchaus immer moraliſche Gründe haben, verbinden ſie auch uns. Ob dieſe Geſeze von *Graden* und alſo *analog* und ausgedehnt, oder nur von *Perſonen* und alſo *wörtlich* zu verſtehen ſeien, darüber iſt geſtritten worden. Mir ſcheinen ſie, wie

meh-

mehrere Stellen des Mosaischen Gesezbuchs, eine unvollkommene Rhapsodie zu seyn, bei welcher Moses an die analogen Fälle nicht dachte, und insofern mit für den Ursprung dieser Geseze von Moses zu sprechen. Die Graderechnung ist eine spätere Erfindung des Römischen Rechts, die von den Juden selbst nicht angenommen wird. Jesus und die Apostel haben diese Geseze durch ihr Ansehen nicht ausdrücklich bestätigt, nur die Heirath mit der Stiefmutter wird 1. Kor. 5, 1 ff. als eine auch unter Heiden unerhörte, und der Gemeinschaft mit den Christen unwürdig machende Unzucht beschrieben. Da diese Ehe ausdrücklich in dem Mosaischen Geseze verboten wird, und die moralischen Gründe, welche für diese Verbote überhaupt sprechen, auch in dem Christenthum enthalten sind, so kann man sie allerdings auch als Verbotgeseze der christlichen Moral betrachten.

Anm. 1. Besonders sorgfältig hat von dieser Materie *Miller* gehandelt im 8. Theile der *Mosheimischen* Sittenlehre S. 101 ff. und Einleitung in die theologische Moral S. 279 ff. Sonst verdienen

 ausser

auſſer *Michaelis* im Moſaiſchen Rechte und der Abhandlung von den Ehegeſezen Moſis vornehmlich verglichen zu werden *Boehmer* Ius Eccleſ. Proteſt. T. IV. (der unter andern, um die Gültigkeit dieſer Eheverbote für Chriſten zu vertheidigen, ſich darauf beruft, daſs das Chriſtenthum ein reformirtes Judenthum ſei). *Baumgarten* Unterricht vom rechtmäſigen Verhalten eines Chriſten §. 170. *Schmalz* natürliches Familienrecht S. 15. *Ammon* chriſtl. Sittenlehre §. 262. Ebenderſ. Ueber das moraliſche Fundament der Eheverbote unter Verwandten 1. Abhandlung Götting. 1798. *Gablers* theologiſches Gutachten über die Zuläſſigkeit der Ehe mit des Vaters Bruders Wittwe Nürnb. u. Altorf 1797.

Anm. 2. Zur Geſchichte dieſer Materie iſt Manches geſammelt von *Bingham* Origg. eccleſiaſt. L. XVI. c. II. p. 414. T. VII. Von *Böhmer* l. c. in der hiſtoriſchen Abhandlung von den Ehegeſezen u. den verbotenen Ehen. Büzow 1761. Von *Grotius* de Iur. B. et P. und *Barbeyrac* in ſeinen Anmerkungen zu *Puſendorfs* Droit de la nature et de gens, in verſchiedenen Stellen, von *Hofaker* in Diſſ. ſiſtens hiſtoriam et rationem juris inceſtum prohibentis Tubingae 1787.

Anm. 3. Hier kann in den Vorleſungen auch von der *Diſpenſation* in Eheſachen, der *Verlobung*, dem *Aufgebote*, und der *Trauung* gehandelt werden.

3. In der Ehe ſelbſt ſollen beide Ehegatten ſich *Liebe und Achtung* in innigſter Vereinigung weihen, 1. Theſſ. 4, 3-7. Eph. 5, 22-33. Col. 3, 18. 19. 1. Petr. 3, 1-7. den Geſchlechtstrieb mit Mäſigung, und nur auf eine der Einrichtung und den Zwecken der Natur gemäſſe Art befriedigen, 1. Kor. 7, 4. 5. unter ſich ſchamhaft ſeyn, gemeinſchaftlich aus allen Kräften für die beſtmöglichſte Erziehung ihrer Kinder ſorgen, ſich unverbrüchliche Treue halten, Ebr. 13, 4. 1. Kor. 7, 3-5. und die Ehe nicht trennen, noch die Trennung durch ihre eigene Schuld nothwendig machen. Der *Ehebruch* iſt in ſich unmoraliſch, und rechtswidrig und traurig in ſeinen Folgen Math. 5, 28. 15, 19. Ebr. 13, 4. (Joh. 8, 11.) Gal. 5, 19. 1. Kor. 6, 9. Die *Eheſcheidung* bleibt immer von Seiten desjenigen Ehegatten, der ſie durch ſeine Schuld veranſtaltet oder veranlaſst, unmoraliſch, von Seiten der *Obrigkeit* aber wird ſie zuweilen Pflicht, wiewohl ſie verbunden iſt, darinn mit der äuſſerſten Behutſamkeit und Scrupuloſität zu Werke zu gehen. Die Stellen

Math. 5, 31. 32. 19, 1 ff. Luc. 16, 18. 1. Kor. 7, 10-15. haben zwar lokale und temporäre Beziehungen, aber man kann daraus abnehmen, was Jeſus und die Apoſtel überhaupt von der Eheſcheidung gedacht haben.

Zur *Geſchichte der Eheſcheidung* vergl. *Marche* Hiſtoria juris civilis de divortiis Lipſ. 1765. *Mosheim-Miller* VIII. Th. S. 297-308, *Meiners* Geſchichte der Menſchheit XVI. §. 13.

4. Der *Mann* iſt um des Beſten der ganzen Familie willen, von der Natur durch phyſiſche und intellectuelle Kraft zum *Oberhaupte der Familie* beſtimmt (die Oberherrſchaft der Weiber iſt widernatürlich, und gewöhnlich ein Beweis von Sittenverderbniſs) er ſoll ſich die zu dieſer Würde erforderliche Eigenſchaften erworben haben und immer mehr erwerben, ſie mit der ehlichen Freundſchaft in die innigſte Verbindung ſezen, ſie nicht in Härte und Deſpotismus ausarten laſſen, ſeine Gattin mit Achtung und Sanftmuth behandeln, und am meiſten durch Weisheit, Verſtand und Beiſpiel den Familienſtaat regieren 1. Kor. 11, 3. 7-9. 11. 12. 1. Tim. 2, 13. 14.

14. Eph. 5, 22-33. Col. 3, 18. 19. 1. Petr. 1, 1-7. 2. Theſſ. 4, 3-7.

5. Die *Frau* ſoll dem Manne um ſeiner wichtigen und ſchweren Beſtimmung willen Achtung widmen, ihm dieſelbe erleichtern, ſich die erſte phyſiſche Erziehung der Kinder und die Sorge für das Hausweſen gewiſſenhaft angelegen ſeyn laſſen, und ſich mehr durch Tugenden und Schaamhaftigkeit, als durch Puz und Ueppigkeit ſchmücken Eph. 5, 22-25. 1. Petr. 3, 1-6. 1. Tim. 2, 9. 10. Col. 3, 18. 19. 1. Kor. 7, 34.

Bei dieſer Gelegenheit kann von den beſondern *Pflichten des weiblichen Geſchlechts und der Bildung deſſelben* geſprochen werden. In unſerem Zeitalter ſind unſtreitig *Leſeſucht*, beſonders in Romanen, Schauſpielen und Gedichten, *Hang zum Luxus, zur Zerſtreuung* und zum *Vornehmthun* Haupthinderniſſe der Veredlung des weiblichen Geſchlechts. Die Schriften von *Mhuvillon, Brandes, Pockels* über das weibliche Geſchlecht verdienen, nebſt eigener Beobachtung, ſorgfältig ſtudirt zu werden. Kein weiſer Mann und Sittenlehrer kann die Kenntniſs des weiblichen Herzens und Characters entbehren.

§. 177.

Pflichten der Eltern und Kinder gegen einander.

Eltern sollen 1. ihre Kinder *erhalten*. Diese Pflicht kann sich nicht bloſs darauf gründen, daſs der Vater das Kind gezeugt, daſs die Mutter es unter dem Herzen getragen hat, daſs es so lange gleichsam einen Theil ihrer Person ausmachte, daſs ihre eigene Erhaltung von der Erhaltung desselben abhieng, und daſs es für sie eben so nothwendig ist, ihm die Muttermilch zu reichen, als dem Kinde sie zu empfangen, auch nicht darauf, daſs die Eltern in dem Kinde eigentlich sich selbst, ihr Product lieben, sondern vielmehr darauf, daſs die Eltern die Erhaltung des Kindes als einen Zweck der Natur betrachten müssen, den sie sich zur Pflicht machen sollen, und daſs sie dazu die Pflicht des *Mitleidens* antreibt. Eine Mutter, die dies nicht kennt, ist eben so verworfen und aller Schändlichkeiten fähig, als eine unzüchtige Weibsperson. 2. Ihre Kinder *erziehen*, d. i. ihre physischen, intellectuellen und moralischen Kräfte erhalten, entwickeln, bilden, dabei alles

auf

auf den moralischen Zweck, als den höchsten, beziehen und sie für ihr zukünftiges Weltglück vorbereiten. Kinder müssen durch *Gehorsam* erzogen werden. Eltern sollen und dürfen die Freiheit ihrer Kinder einschränken, um sie vernünftig erziehen zu können, und sie zu einem *vollen Gebrauche der Freiheit* zu leiten. Der Gehorsam, zu welchem sie dieselben gewöhnen, soll kein Gehorsam der Furcht und der Hoffnung, sondern des *kindlichen Glaubens und Vertrauens seyn*, und sich natürlich nur auf das, was recht, gut, wohl überlegt ist, beziehen. Darinn müssen die Eltern unerbittlich seyn. Die Stellen Eph. 6, 4. Col. 3, 21. umfassen in der That die wichtigsten Regeln der Erziehung 1. Strenge, Zucht, Festigkeit, ohne Zorn und Leidenschaft. 2. Erziehung aus Religion und zur Religion. Früh und durch die Moral muss die Religion in das Herz des Kindes gepflanzt werden, sonst wird es nie wahre Religion haben. 3. Den Muth des Kindes nicht niederzuschlagen.

Die *Pädagogik* macht jezt mit Recht eine eigene Wissenschaft aus, und kann hier nicht vorgetra-

gen werden. Wohl aber mag es zweckmäſsig ſeyn, die Revolution, die in unſerm Zeitalter im Erziehungsweſen vorgegangen iſt, und die Grundſäze der neuern Erziehungskunſt in den Vorleſungen zu beurtheilen, und ihre Wirkungen zu beſchreiben, auch die wichtigſten Schriften anzugeben. In *Niemeyers* bekanntem Buche, welches darunter gehört, findet man auch die Literatur, und *Rehbergs* Schrift über die Erziehungskunſt deckt unſtreitig manche Fehler der neuern Pädagogik richtig auf. Es iſt ſehr zu wünſchen, daſs *Ruhkopfs* Geſchichte des Erziehungsweſens in Deutſchland bald fortgeſezt und vollendet werde.

3. Eltern ſollen auch alsdann, wenn die Erziehung nicht mehr Statt findet, *Freunde und Rathgeber ihrer Kinder bleiben.*

Kinder ſind ihren Eltern lebenslang Achtung, Dankbarkeit, Liebe, Sorgfalt und, ſo lange die Erziehung dauert, und nichts Unmoraliſches gefordert wird, Gehorſam ſchuldig Math. 15, 4-6. Marc. 7, 10-13. 1. Tim. 5, 4. 16. Col. 3, 20. Eph. 6, 1-3. Röm. 1, 30. Luc. 2, 51. Joh. 19, 26. Math. 10, 37.

Vergl. *Fichte* Syſtem der Sittenlehre S. 450 ff.

§. 178.

§. 178.

Pflichten unter Herrschaften und Dienstboten.

Herrschaften sollen ihre Dienstboten nicht als Sclaven, sondern als Menschen behandeln, ihnen also nichts befehlen, was sie sich nicht durch ihre eigene Vernunft vorschreiben könnten, den Contract genau halten, auf welchem ihr gegenseitiges Verhältniss beruht, und überhaupt alle Pflichten der Achtung und Menschenliebe gegen sie ausüben, die mit diesem Verhältnisse vereinbar sind. Aus den Stellen Eph. 6, 9. Col. 3, 25. 4, 1. die auf Pflichten gegen Sclaven gehen, kann man schliessen, was Herrschaften ihren freien Dienstboten schuldig seien. *Dienstboten* sollen den Contract gleichfalls heilig halten, alle rechtmäsige Befehle ihrer Herrschaft willig vollziehen, treu, redlich, verschwiegen, duldsam u. s. w. seyn Eph. 6, 5-8. Col. 3, 22-24. 1. Tim. 6, 1. 2. Tit. 2, 9. 10. 1. Petr. 2, 18-20.

§. 179.

Pflichten in Ansehung geheimer und öffentlicher Gesellschaften überhaupt.

Gesellschaften, Verbindungen zu gewissen Zwecken unter gewissen Verträgen können *geheim* oder *öffentlich*, oder theils das Eine, theils das Andere seyn. Es ist sehr erklärbar, dass und wie eigentliche *geheime Orden* entstanden, und warum es dergleichen immer in der Welt gegeben hat. Sie haben öfters auch einen ihnen zu hoher Ehre gereichenden Ursprung, und die vortreflichsten Männer in ihrem Schoosse gehabt, so wie sie auch oft die wohlthätigsten Wirkungen hervorgebracht haben. Die Natur der Sache aber, so wie Erfahrung und Geschichte lehren, dass solche Verbindungen jedesmal der Freiheit, der freien Entwicklung, Ausbildung, Annäherung, Verbrüderung, Uebereinstimmung des Menschengeschlechts, der gewissenhaften Verwaltung des Amts im Staate, den Rechten der Uneingeweichten entgegen sind, dass die besten geheimen Gesellschaften ausarten und dem Ehrgeize, der Cabale, der Herrschsucht, der Habsucht Nahrung geben. Und kann es die

Pflicht

Pflicht erlauben, in eine Gesellschaft zu treten, deren Geist, Einrichtung und Zweck man vorher nicht bestimmt weiss, und nur nach und nach, nachdem man lange blindlings gehorcht hat, erfahren soll? Die vielen Schriften und Data, die unser Zeitalter in Ansehung solcher Gesellschaften zum Vorschein gebracht hat, werden von selbst die Aufmerksamkeit des denkenden und menschenfreundlichen Manns auffordern. Hingegen *in gewisse öffentliche Gesellschaften zu treten, ist Pflicht*, und zwar 1. in die *bürgerliche Gesellschaft*, weil der Zustand ausser derselben ein Zustand der *Rechtlosigkeit*, der *Disharmonie* und der *Ungleichförmigkeit* im Handeln ist, wo jeder nur seiner eigenen Willkühr folgt, wo kein gemeinsames Einverständniss über die gemeinschaftlichen Rechte ist, und wo die Gesellschaft selbst Veranlassung zu Ungerechtigkeiten wird, daher wir auch den andern nöthigen können, mit uns in einen rechtlichen Zustand zu treten. 2. In *die kirchliche Gesellschaft*, weil es überhaupt Pflicht ist, nach der Sittlichkeit als einem gemeinschaftlichem Gute, also nach der moralischen Vereinigung des Men-

Menſchengeſchlechts, nach einer Uebereinſtimmung in praktiſchen Ueberzeugungen, Grundſäzen und Tugenden zu ſtreben, und die Geſellſchaft ſelbſt, worinn im ethiſchen Naturſtaude der eine den andern immer mehr zu verderben pflegt, ſo viel in den Kräften eines jeden ſteht, in ein Mittel der Beförderung der Sittlichkeit oder in *einen ethiſchen Staat* zu verwandeln.

Vergl. *Kant* Rechtslehre S. 162 f. Religion S. 134 f. *Fichte* Syſtem der Sittenlehre S. 304 ff.

§. 180.

Pflichten in der bürgerlichen Geſellſchaft. Eid.

Eine bürgerliche Geſellſchaft oder *ein Staat* iſt eine Vereinigung einer beträchtlichen Anzahl von Menſchen unter Geſezen des Rechts. Dieſe Geſeze ſind ſamt der *reinen Idee eines Staats*, in der Vernunft a priori enthalten, und obgleich ein wirklicher Staat derſelben nicht in allen Stücken gemäſs *iſt*, ſo muſs er doch nach derſelben beurtheilt werden. Jeder Staat beruht auf einem ausdrücklichen oder ſtillſchweigenden *geſellſchaftlichen Vertrage*, welcher der Ausdruck

des

des gemeinſchaftlichen Willens aller Staatsbürger iſt. In jedem Staate muſs 1. eine *herrſchende, geſezgebende* 2. eine *vollziehende, regierende* 3. eine *rechtſprechende Gewalt* ſeyn. Die vornehmſte iſt die *geſezgebende Gewalt*, die beiden andern Gewalten ſezen das Geſez voraus. Nur der gemeinſchaftliche Wille des Volks kann Geſeze geben: nur auf dieſe Art geſchieht durch die Geſeze keinem Unrecht. Inſofern iſt das Volk *ſouverain.* Es kann aber auch durch *einen repräſentativen* Körper Geſeze geben. Alle Bürger des Staats ſind 1. inſofern *frei*, ſie gehorchen nur ſolchen Geſezen, welchen ſie ſelbſt beigeſtimmt haben 2. *gleich*, indem jeder den andern *rechtlich* verbinden kann, wie er durch ihn verbunden wird 3. *ſelbſtſtändig*, inſofern keiner bloſs durch den andern, ſondern jeder durch ſich ſelbſt, durch ſeine Rechte und Kräfte beſteht und erhalten wird. Der Zweck der bürgerlichen Vereinigung iſt nicht *Glückſeeligkeit, Wohlſtand,* die der Staat ohnehin nur ſehr unvollkommen beſorgen könnte, und die vielleicht im Naturſtande in einem weit höhern Grade erreicht werden könnte, auch nicht *Moralität*,

denn

denn diese muſs jeder für ſich ſelbſt beſorgen, und wenn der Staat dieſe Sorge auf ſich nehmen und die Bürger, wie Kinder erziehen wollte, ſo würde der *ärgſte Deſpotismus* entſtehen — ſondern *rechtliche Freiheit, Herrſchaft des Rechts in der Geſellſchaft;* allerdings aber kann und ſoll der Staat durch gewiſſe Einrichtungen und Anſtalten zur Glückſeeligkeit und Sittlichkeit mitwirken, ja er thut dies ſchon von ſelbſt (§. 179.). Die Pflichten im Staate ſind

1. *Pflichten aller Staatsbürger*, wozu auch der Fürſt gehört, gegen den Staat und gegen einander. Sie ſollen alle den bürgerlichen Vertrag heilig halten, den Zweck des Staats nicht nur nicht verlezen, ſondern auf alle Weiſe befördern. Wenn auch der Staatsbürger überzeugt wäre, daſs Manches in dem Staate den reinen Grundſäzen des Rechts entgegen wäre, ſo ſoll er die Geſeze des Staats, als den Ausdruck des präſumtiven allgemeinen Willens, halten und ſich demſelben nicht entziehen, und die Vernunft gibt hier ein *Erlaubniſsgeſez*, das Rechtswidrige beſte-

hen

hen zu lassen, und sich darnach zu richten. Von der andern Seite sollen wir aber den gegenwärtigen unvollkommenen Staat als Mittel gebrauchen, um die Uebereinstimmung der Staatsverfassung mit den reinsten Principien des Rechts oder den Vernunftstaat herbeizuführen, und die *Annäherung desselben zum allgemeinen Willen des Volks zu machen*, wodurch endlich die unvollkommenen Theile des alten Staatsgebäudes von selbst zusammenstürzen. Die bestehende Staatsverfassung *gewaltsam umzustürzen*, dazu hat kein Staatsbürger, weder Obrigkeit, noch Unterthan, das Recht, es ist jedesmal ein Verbrechen, aber zu ihrer allmähligen Verbesserung oder nöthigen Reforme darf und kann jeder Bürger beitragen. Seine bürgerlichen Rechte durch alle rechtmäßige Mittel zu souteniren, ist erlaubt, und zuweilen Pflicht. Der *Patriotismus* ist in der Bedeutung, in welcher das Wort oft genommen wird, etwas sehr zweideutiges, es gibt aber einen *moralischen Patriotismus*, der nichts als Anwendung der Pflicht der Menschenliebe, der Dankbarkeit und Achtung auf Staats-

bür-

bürger und Vaterland ist. Jesus war ein guter Bürger, er ehrte die bestehende Staatsverfassung, mischte sich nicht in politische Angelegenheiten, ohnerachtet er es ohne Zweifel mit glücklichem Erfolge hätte thun können, ermahnte seine Anhänger zur treuen Erfüllung der Bürgerpflichten, legte übrigens in seine Lehre und Anstalt Keime der Verbesserung der Staatsverfassungen Math. 5, 17 - 19. 22, 15 - 22. Joh. 6, 15. 19., 11. 8, 3 - 11. Paulus behauptet seine bürgerlichen Rechte, ist aber selbst billig gegen eine Obrigkeit, die ihn ungerecht behandelte. Gesch. 16, 36 - 38. 22, 25. 23, 2.

2. Die *Pflicht derjenigen, welchen das Volk die gesezgebende Gewalt übertragen hat*, ist es, den Aufträgen ihrer Committenten getreu zu reden und handeln, und auf Alles hinzuarbeiten, was zur Einführung der reinen Rechtsprincipien im Staate dienen kann.

3. *Die ausübende Gewalt*, die in Einer Person vereint oder unter mehreren getheilt

seyn

ſeyn kann, und die auch von mehrern Staatsbeamten im Namen der oberſten Gewalt ausgeübt werden kann, oder der *Regent ſteht unter dem Geſeze* und kann alſo, ohne daſs Deſpotismus einreiſst, alſo eigentlich die reine Idee und die Gültigkeit eines Staats aufgehoben wird, *nicht zugleich die geſezgebende Gewalt* ſeyn. Es iſt *Pflicht der Regenten*, die Verträge, auf welche ſie verpflichtet ſind, zu halten, ſich die für ihr wichtiges Amt nothwendigen Kenntniſſe und Eigenſchaften zu erwerben und ſie ſtets zu erhöhen, die Rechte der Bürger heilig zu halten, ſelbſt gute Bürger zu ſeyn, das ſtrengſte Recht nach Grundſäzen durchzuſezen, und, ſo wie Menſchen überhaupt, jeder in ſeinem Kreiſe, es ſollen, ſo in ihrem beſondern ausgebreiteten Wirkungskreiſe der Cultur, Aufklärung und Sittlichkeit nicht nur freien Lauf zu laſſen, ſondern auch ſie nach Kräften, und ohne daſs der Freiheit Eintrag geſchieht, zu befördern, ſelbſt zur Realiſirung des Vernunftideals eines Staats hinzuarbeiten, Aemter und Würden gewiſſenhaft zu erſezen, ſich wider

 die

die mannichfaltigen Verſuchungen und Reize zum Laſter und zu Verirrungen, die ihr Stand darbietet, zu ſtählen, ihrem hohen Range und ihrer Gewalt durch perſönliches Verdienſt volles Gewicht zu geben, und ſich ſo eine Oberherrſchaft über die Gemüther zu erwerben, welche die edelſte von allen iſt. Röm. 13, 1. 2. 4. Joh. 19, 11. Eph. 6, 9. Math. 25, 15 ff.

4. Die *rechtſprechende Gewalt*, die *Richter* richten im Namen des Volks (welches durch ſie ſich ſelbſt richtet) nicht des Regenten, der höchſtens Richter einſezen kann, und können nicht zugleich Geſezgeber und Regenten ſeyn. Sie ſollen gerecht und ſtreng nach dem Buchſtaben des Geſezes richten.

5. Die *Unterthanen* ſind eigentlich dem durch den allgemeinen Willen beſtimmten Geſeze unterthan. In der regierenden und rechtſprechenden Gewalt ehren ſie ſich ſelbſt. Ob aber gleich jeder Staat nach dieſer Idee beurtheilt werden muſs, ſo kann doch hiſtoriſch der Urſprung keines Staats auf dieſe Art nachgewieſen werden.

Ueber-

Ueberhaupt ſoll der Unterthan über den Urſprung der beſtehenden Verfaſſung nicht grübeln, ſie iſt da und ſelbſt ſeine ſtillſchweigende Theilnehmung an derſelben, iſt Einwilligung. *Er ſoll ſie als etwas Heiliges anſehen, und der Obrigkeit gehorchen. Sie iſt von Gott* Röm. 13, 1 ff. Nur muſs er ſich von ihr nicht zum Böſen misbrauchen laſſen, und ihr keinen Gehorſam wider ſein Gewiſſen leiſten Tit. 3, 1. Geſch. 4, 19. 5, 29. Er muſs ihr um der Verſchiedenheit ſeiner Religion willen ſeinen Gehorſam, ſeine Liebe und ſeine Ehrerbietung nicht verſagen 1. Petr. 2, 13. 14. 17. 1. Tim. 2, 1 f. Er muſs *Rebellion* als Verbrechen gegen den ganzen Staat anſehen, und ſich, wenn ihm Unrecht geſchah, nicht an dem ganzen Staate rächen. 2. Petr. 2, 10 - 13. 1. Petr. 1, 19. Jud. 8 - 11. 16. Er muſs die Staatsgeſeze, nicht bloſs aus Zwang und Furcht vor der Strafe, ſondern gewiſſenhaft auch alsdann beobachten, wenn er ſie ungeſtraft übertreten konnte Röm. 13, 5. und eben ſo ſeine Beiträge zu den Bedürfniſſen des Staats gewiſſenhaft entrichten Math. 21, 21.

Röm. 13, 6. 7. Alle diese Pflichten stehen dem Rechte Pflicht nicht entgegen, *Beschwerden gegen Ungerechtigkeiten der Regierung vorzutragen, und durch Vernunft und Belehrung zur Verbesserung der Staatsverfassung hinzuwirken.* Der Staatsbeamte selbst kann und darf als Gelehrter anders *sprechen*, denn er als Staatsbeamter handeln und richten muss. Der *Bürger* muss auch bereit seyn, das *Vaterland mit gewaffneter Hand zu vertheidigen*, weil es erlaubt und zuweilen Pflicht ist, Unrecht mit Gewalt zurückzutreiben, und zu diesem Zwecke, so wie aus Menschenliebe überhaupt, sich und andere einer Todesgefahr auszusezen, auch weil der bürgerliche Vertrag es mit sich bringt, und der Krieg selbst zur Ausübung sehr erhabener Tugenden Veranlassung geben kann. Hier kann von den *Pflichten im Soldatenstande* geredet werden. Ob er gleich an sich nicht unerlaubt und oft Pflicht ist, so enthalten doch Vernunft und Christenthum einstimmig das Gebot, *dass kein Krieg seyn soll, und dass wir alle dahin arbeiten sollen, dass keiner seyn möge* (vergl.

Kant

Kant zum ewigen Frieden — Rechtslehre S. 22 ff. *Reinhard* Syſtem d. chriſtl. Moral 2. Th. S. 427 ff.).

Der *Eid* kann in der bürgerlichen Geſellſchaft *abgelegt*, *abgenommen* und *gefordert* werden. Er iſt eine ernſte, feierliche und vertragsmäſige Verſicherung, daſs man in einem gewiſſen Falle die Wahrheit rede, und daſs man, wenn ſich das Gegentheil finde, wohl wiſſe, welcher Gefahr und welchem Schaden man ſich ausſeze. Erklärt man dabei ſeinen Glauben an Gott und Ewigkeit, ſo entſteht der *religiöſe Eid*, erklärt man bloſs, daſs, im Falle ſich zeige, man habe die Unwahrheit geſprochen, man auf gewiſſe bürgerliche Vortheile Verzicht thun oder ſich bürgerlichen Strafen unterziehen wolle, ſo entſteht der *bürgerliche Eid*. Beide Gattungen können aber auch verbunden ſeyn, und ſind es meiſtentheils. Die gewöhnlichen Definitionen vom Eide, ſo wie die gewöhnlichen *Eidesformeln* und *Meineidsverwarnungen* leiten zu abergläubiſchen und unſittlichen Begriffen. Der Eid wird eingetheilt in den *Bekräftigungs-Reinigungs-*

 gungs-

gungs- Zeugen- Eid, in den *Versprechungs- Bürger - Fürsten - Religions - Eid* etc. Dass der bürgerliche Eid erlaubt sei, versteht sich von selbst, aber auch der *religiöse Eid* ist erlaubt, und zuweilen Pflicht. Wenn man auch die in der Religion liegende Beweggründe der Wahrhaftigkeit nicht für die höchste hält, so ist doch nichts Verbotenes darinn, um der Meinung anderer willen, bei einer Versicherung zugleich seinen religiösen Glauben zu bekennen und *die Achtung gegen die Obrigkeit und den Staat*, *die Pflicht des Bürgers*, *sein Möglichstes beizutragen*, *dass das Recht durchgesezt werde*, machen es zuweilen zur Pflicht, einen Eid zu schwören. Eide bei Kleinigkeiten soll man abzuwenden suchen, wenn man schwören soll, aufs gewissenhafteste vorher überlegen, was man thut, wahrhaftig, im allerstrengsten Sinne des Worts schwören, aber nicht glauben, dass es ohne Eid nicht eben so wichtig sei, die Wahrheit zu sprechen. Der *Meineidige und* falsch Schwörende ist ein Nichtswürdiger, er wirft sich selbst weg, beleidigt den ganzen Staat und spottet des Heiligsten. *Die*, *welche Eide fordern*, *und*

zu

zu fordern das Recht haben, sollen es so selten, als möglich und nur bei wichtigen Angelegenheiten thun, keinen Eid über Dinge fordern, die der Schwörende nicht oder nicht gewiſs weiſs, oder nicht halten kann, keine notoriſch unglaubige zum Eide zulaſſen, den Fall, von welchem die Rede iſt, aufs deutlichſte und beſtimmteſte vortragen, den Eid mit Würde und Ernſt abnehmen, und, wo es erforderlich iſt, die nöthigen Belehrungen über denſelben ertheilen. *Die Obrigkeit hat ein Recht*, Eide vom Bürger zu fordern und ihn im Falle der Verweigerung von der bürgerlichen Geſellſchaft auszuſchlieſsen, *Privat-Perſonen und Geſellſchaften* können ihn gleichfalls *bedingterweiſe* verlangen. Der *Religionseid* enthält keine eidliche Verſicherung, daſs *ein Gott und eine Ewigkeit* ſei (denn dies kann keiner beſchwören), ſondern daſs man daran glaube. Der Eid *auf ſymboliſche Bücher* wäre ungereimt, wenn man dadurch beſchwören wollte, daſs man Dinge, die kein Menſch gewiſs wiſſen und denken kann, gewiſs wiſſe und denke, daſs man ſchlechterdings in ſeiner Ueberzeugung von den Beſtimmungen dieſer

Bücher abhänge, und immer abhängen wolle, oder im entgegengesezten Falle seiner Ueberzeugung zuwider lehren wolle. Uebrigens sind *Symbole* um der Kirche und auch des Staats willen, als Vereinigungspuncte nothwendig, und je nachdem der Eid auf ein Symbol verstanden wird, sollte es auch selbst sehr unvollkommen seyn, oder das Symbol selbst beschaffen ist, kann er allerdings mit gutem Gewissen abgelegt werden. (S. die merkwürdigen Stellen in *Fichte* System der Sittenlehre S. 314. 322 ff.

Math. 26, 63. Ebr. 6, 16. Röm. 1, 9. 2. Kor. 1, 23. 11, 31. Phil. 1, 8. 1. Thess. 2, 5. 10. Math. 5, 37. Jak. 5, 12. Math. 5, 33. 1. Tim. 1, 10.

Zur *Geschichte des Eides* ist Manches Nüzliche gesammelt von *Grotius* de Iur. B. et Pac. L. II. c. 13. und seinen Commentatoren, von *Bingham* Origg. eccles. Vol. VII. L. XVI. cap. 7. §. 4. von *Böhmer* Ius eccles. Prot. T. I. L. 1. Tit. 12. §. 21. und in andern Stellen, von *I. G. Walch* Comentat. qua antiquorum christ. doctorum de jure jurando sententiae percensentur et dijudicantur Ien. 1744. von *Malblanc* Doctrina de jurejurando e geuuinis legum et antiquitatis fontibus illustrata Norimb. 1781. *Meiners* Gesch. der Religionen

gionen XIII. §. 6. 7. von *Mos. Philipson* über die Verbesserung des Judeneids Neustreliz 1797. S. 1-129. Geschichte des Judeneids; und *G. W. Meyer* Commentatio librorum symbolicorum ecclesiae nostrae utilitatem et historiam subscriptionis eorundem exponens Gött. 1797.

§. 181.

Pflichten in Ansehung der kirchlichen Gesellschaft.

Das ganze menschliche Geschlecht sollte eigentlich eine *Kirche* bilden, alle sollten gemeinschaftlich zur Uebereinstimmung in moralischen Gesinnungen und Handlungen wirken. Dies ist ein Ideal, welches Menschen nicht ausführen, sondern nur im Kleinen und Unvollkommnen, in der Form einzelner *Kirchen* darstellen können. Von einer Kirche, die gar keine Keime reiner Sittlichkeit enthielte, kann hier gar nicht die Rede seyn. In Ansehung der Kirchen gibt es

1. *Pflichten des Staats*, als: sich nicht in den Glauben, die Gebräuche, die innere Verfassung der Kirchen einzumischen, den nachtheiligen Einfluss der Kirchen auf den Staat zu hindern, alle Kirchen, die dem

Staate nicht schädlich sind, zu schüzen, bürgerliche Vorrechte und Vortheile mit keiner Kirche ausschliessend zu verbinden. Diesen Pflichten aber sind durch *positive Grundverträge viele Grenzen* gesezt, die sich im Allgemeinen nicht bestimmen lassen.

2. *Pflichten der Kirchen gegen den Staat*, als: nichts den Zwecken des Staates Nachtheiliges zu unternehmen und zu lehren, ihre Lehren und Einrichtungen dem Staate ohne Verhehlung bekannt zu machen u. s. w.

3. *Pflichten jedes Mitglieds einer Kirche gegen die ganze Kirche*, als: nach Kräften zur Erreichung des Zwecks derselben beizutragen, die Würde und Feierlichkeit des öffentlichen Cultus auf alle Art zu befördern u. s. w.

4. *Pflichten der Kirchenlehrer.* In der wahren Kirche gibt es *keine Priester* und *Gesezgeber*, sondern nur *Lehrer*, und diese sind *Sittenlehrer*, *moralische Volkslehrer* und *Rathgeber*, dergleichen unstreitig *die*

Leh-

Lehrer der chriſtlichen Kirche ſeyn ſollen. Sie ſollen ſich aufs ſorgfältigſte und gewiſſenhafteſte zu ihrem erhabenen Berufe bilden, ſie übernehmen die Pflicht, die eigentlich jeder Menſch, und insbeſondere jedes Mitglied der Kirche, auf ſich hat, Moralität auſſer ſich zu verbreiten, als einen beſtimmten Beruf, in einer beſtimmten Geſellſchaft, ſie müſſen alſo darinn weiter ſehen, als andere, ſie müſſen nothwendig *Gelehrte* und *Weiſe* ſeyn, ſie müſſen ihr ganzes Leben hindurch ihr Studium fortſezen. Sie haben beſondere Pflichten in Anſehung ihrer *öffentlichen Vorträge*, des *Kinderunterrichts*, der *Privatbelehrung*, des *guten Beiſpiels*, *der Tröſtung der Leidenden*, *wohlthätiger Unternehmungen im Namen der Gemeine* auf ſich. Sie ſind auch nicht bloſse Sittenlehrer, ſondern was mit der Sittenlehre unzertrennlich zuſammenhängt, *Religionslehrer*. Sie ſollen das *Reich Gottes auf Erden* fortpflanzen und ausbreiten helfen. Folgende Stellen könnten nicht reiner und edler ſeyn Luc. 11, 39 ff. Math. 23, 2 ff. Luc. 20, 45 ff. Joh. 10, 1 ff. Geſch. 20, 17 ff.

Eph.

Eph. 4, 11 ff. 1. Tim. 3, 1 - 7. 10 - 13. 4, 12. 5, 1. 2. 3. 21. 22. 24. 25. 6, 5. 2. Tim. 1, 8 - 14. 22 - 26. 4, 1 - 3. 5 - 8. Tit. 1, 5 - 14. 2, 7. 8. 1. Petr. 5, 1 - 4. Jak. 3, 1. 2. Das Bedürfniſs moraliſcher Volkslehrer kann nie aufhören, und ihr Beruf iſt nichts weniger als eine bloſs zufällige Anſtalt, die irgend einmal entbehrlich oder gänzlich ausgerottet werden könnte. Wohl aber wird der *Geiſt ihres Berufs* nur zu oft von ihnen ſelbſt und von andern verkannt.

Vergl. meine Predigten: Unſterblichkeit und öffentlicher Gottesdienſt S. 71 ff. mehrere Auffäze in *Henke* Euſebia, *Fichte* Sittenl. S. 470 ff. Eine gänzliche Verbeſſerung des geiſtlichen Standes, eine neue Wendung und ein anderer Schwung in ſeiner ganzen Bildung gehört, beſonders in gewiſſen Ländern, unter die wichtigſten Bedürfniſſe des Zeitalters, wovon weit mehr abhängt, als viele glauben.

5. *Die Lehrlinge und Zuhörer in der Gemeine* ſollen ihren Lehrern *Achtung, Freundſchaft, Dankbarkeit, Zutrauen, Beſcheidenheit und Schonung in der Beurtheilung* ſchenken. 1. Theſſ. 2, 13. 19. 20. 5, 12. 13. 21.

Gal.

Gal. 6, 6-8. 4, 14. 1. Tim. 5, 17-19. 20? Ebr. 13, 7. 17-19. 1. Petr. 5, 5. Gesch. 17, 11. 1. Kor. 9, 4-14.

§. 182.

Pflichten in Ansehung des Berufs und der verschiedenen Gattungen desselben. Pflichten der Gelehrten, Künstler, niederen Stænde u. s. w.

Es ist Pflicht, dass jeder in der bürgerlichen Gesellschaft sich einen bestimmten *Beruf und Stand* und zwar *nach Pflicht wähle*, weil ohne ihn keine wahre, zweckmäsige, moralische Thätigkeit, keine wahre Arbeitsamkeit, Ausbildung, Entwicklung und Brauchbarkeit des Menschen Statt findet. 2. Thess. 3, 11-13. 1. Thess. 4, 11. 12. 1. Tim. 5, 3-16. Eph. 6, 5-8.

Wer einen Beruf wählt, übernimmt eine bestimmte Art von Wirksamkeit auf die menschliche Gesellschaft. Wenn nun 1. auf die *theoretische Erkenntniss* auf diese Art gewirkt wird, so entsteht der *Beruf des Gelehrten* 2. auf die *Sittlichkeit* — der *Beruf des Kirchendieners*, *Volkslehrers* 3. aufs *ästhetische Gefühl* — Beruf des *schönen*

Künst-

Künstlers 4. auf den *rechtlichen* Zustand der Gesellschaft — *Beruf der Regenten*, *Obrigkeiten*, *Unterobrigkeiten*, 5. auf die *Herbeischaffung* und *Bearbeitung* der Bedürfnisse zu unserm *Leben und Unterhalt*, unserm *Vergnügen*, unserer *Thätigkeit* — Beruf der *Handwerker*, *Fabrikanten*, *Ackersleute*, *Bergleute*, *Kaufleute*, *Jäger* — *der niedern Stände überhaupt*. Zum Theil ist von den Pflichten in diesen verschiedenen Berufsarten schon gesprochen §. 180. 181. Es ist noch zu bemerken, dass eigentlich jeder Mensch zu einer Wirksamkeit auf andere in diesen verschiedenen Rücksichten verpflichtet ist, wie aus unsern vorhergehenden Untersuchungen erhellt. Wer sich aber eine bestimmte, zweckmäßige Wirksamkeit darinn auflegt, dazu seine Kräfte mehr als andere anstrengt, und sich als solchen dem Publicum bekannt macht und verpflichtet, hat einen Beruf, der gewisse Pflichten mit sich bringt.

Man kann gelehrt seyn, ohne dass man *ein Gelehrter* ist, oder ohne dass man den Beruf und Stand eines Gelehrten gewählt. Hier ist von den Pflichten des Lezten die

Rede, ohnerachtet Manches von diesen Pflichten auch auf solche anwendbar ist, welche die Gelehrsamkeit nur als Nebenbeschäftigung treiben. Der Ausdruck: *Gelehrt*, wird übrigens hier im edelsten und ausgebreitetsten Sinne des Worts genommen, wo er nicht bloss auf Gedächtnissgelehrsamkeit, sondern auf alle Wissenschaften geht. Es ist Pflicht des Gelehrten

1. die vorhandene *allgemeine* wissenschaftliche Cultur, die zur Kenntnisr und zum Anbau jeder *einzelnen Wissenschaft* erfordert wird, sich zu eigen zu machen. Jeder Gelehrter sollte eigentlich bis zu einem gewissen Grade ein *Philosoph*, ein *Sprachkenner*, ein *Mann von Geschmack* seyn.

2. Die Wissenschaft oder die Wissenschaften, welchen er sich vornehmlich gewidmet oder für welche ihn der Staat angestellt hat, mit möglichster Anstrengung seiner Geistes- und Seelenkräfte, mit Unverdrossenheit, Muth, Aufopferung theils, so weit sie schon gebracht ist, kennen zu lernen, theils, wenn und wie weit er es

kann,

kann, zu erweitern, zu entwickeln, anzuwenden, brauchbar zu machen, in der Methode zu verbessern, auszubreiten und fortzupflanzen, und so lange im Studium nicht stille zu stehen, als es die Natur nicht selbst verbietet. Gelehrte sollen

3. sich mit dem *Gefühle der Würde ihres Berufs* durchdringen, auf die Geister zu wirken, die Erkenntniss zu berichtigen und zu erweitern, und dadurch auf die moralische Veredlung der Menschen hinzuarbeiten, also ihren Beruf *aus Pflicht*, nicht als Spiel, aus Laune, Neigung, Liebhaberei, Ruhmsucht, Eigennuz treiben, die Würde ihres Stands souteniren, insbesondere gegen diejenigen Verächter desselben, welche zu viel dabei verlieren, wenn richtige Kenntnisse sich stets allgemeiner verbreiten.

4. Bei ihren Untersuchungen und der Bekanntmachung derselben in Schriften soll die *reinste Achtung für die Wahrheit* und die daraus entspringende *Freimüthigkeit* sie leiten, sie sollen Irrthümer zurücknehmen, wenn sie sie entdeckt haben, oder ihnen

nen gezeigt worden iſt, daſs ſie dieſelben begangen haben, ſie ſollen den Ruhm ſelbſt der Wahrheit aufopfern u. ſ. w.

6. Sie ſollen auf *Gelehrſamkeit keinen zu hohen Werth* ſezen und über der gelehrten Bildung ihre anderweitige Bildung nicht vernachläſſigen. Gelehrſamkeit iſt etwas Wichtiges, aber nicht für jedermann, nur praktiſche Weisheit und Tugend iſt es. Die Menſchen alle nach und nach zu Gelehrten machen zu wollen, ihren Werth nach dem Maaſse ihrer gelehrten Einſichten zu erheben, gelehrte und moraliſche, theologiſche und religiöſe Cultur zu verwechſeln, iſt albern und ſchädlich. Gelehrte Bildung kann aber ſoll nicht neben moraliſcher Rohigkeit, praktiſcher Unerfahrenheit, und Unfähigkeit oder Ungeſchicklichkeit in der Mittheilung Statt finden.

Aerzte gehören zum Gelehrten-Stande, ſind aber zugleich in ihrem Fache Geſchäftsmänner und haben wichtige und mannichfaltige Pflichten auf ſich, von welchem hier geſprochen werden kann.

Die *Fehler und Laster*, welchen die Gelehrte am meisten ausgesezt sind, sind, eine, oft ins kindische fallende, *Eitelkeit*, *Ehrgeiz*, *Hochmuth*, *Pedantismus*, *Neid*, *Mangel an Humanität*, *an sanften und angenehmen Sitten*, *Streitsucht*, *Starrsinn*, *Hang zu Paradoxen*, *Bestechung und Bestechlichkeit durch Schmeicheleien*, *Hang zur Intrigue und Cabale*, *Wunderlichkeit*, *Vernachlässigung anderer Pflichten* z. E. gegen ihre Gesundheit, ihre Familie u. s. w. ausser den Pflichten ihres Berufs, *das gelehrte Plagiat*, *Bequemung nach einer herrschenden falschen, oft selbst unmoralischen Stimmung des Publicums* u. s. w.

Vergl. *Miller* Forts. der Mosheim. Sittenl. 9. Bd. S. 327 ff. *Abbt* vom Verdienste S. 253 ff. *Fichte* Vorlesungen über die Bestimmung der Gelehrten Jena 1794. u. Sittenlehre S. 468 ff. Das Zeitalter bedarf eine *Moral für Gelehrte*, die eines der interessantesten und nüzlichsten Werke werden könnte. Es müsste aber von einem Manne, der selbst grosser Gelehrter, und mit Erfahrung, Menschenkenntniss, Freimüthigkeit, reinen moralischen Gesinnungen, Wiz und Geist ausgestattet wäre, geschrieben werden.

Der *ſchöne Künſtler* hat wichtige Pflichten auf ſich, ſowohl gegen ſich ſelbſt als gegen andere. Er ſoll ſich nicht wider den Willen der Natur zum Künſtler machen, ſich mit Achtung für ſeinen Beruf erfüllen, er ſoll dem falſchen Geſchmacke ſeines Zeitalters nicht fröhnen, er ſoll dem herrlichen Ideale des Schönen und Erhabenen, das in ihm liegt, folgen und es darzuſtellen ſuchen, er ſoll durch die Kunſt auf Verſtand und Herz zugleich wirken, und ſo *Humanität* und *Sittlichkeit* überhaupt befördern.

S. *Abbt* vom Verdienſte S. 260 ff. *Kant* Kritik der Urtheilskraft S. 101 ff. 251-260. *Schillers* Briefe über die äſthetiſche Erziehung des Menſchen in den *Horen* 1795. St. 1. S. 7 ff. Ebenderſ. über Anmuth und Würde S. 7 ff. *Fichte* Sittenl. S. 477 ff.

Diejenigen Stände, welche zunächſt nicht beſtimmt ſind, auf Erkenntniſs, Sittlichkeit und äſthetiſches Gefühl anderer zu wirken, ſondern die oben Nr. 5 angezeigte Beſtimmung haben, ſollen die hohe Wichtigkeit ihres Berufs in Beziehung auf das Wohl und die ganze moraliſche Thätigkeit der Menſchen fühlen, ſich alſo in ihrem Be-

rufe stets mehr zu vervollkommnen trachten, und denjenigen Ständen, durch welche die höhere Bildung der Menschheit besorgt wird, *Achtung Vertrauen* und *Liebe* schenken, sie nicht *verachten*, *beneiden*, *hassen*.— Vergl. *Fichte* S. 489 ff.

§. 183.

Anzeige noch einiger andern Pflichten in besondern Zustænden und Verhæltnissen des Lebens.

Noch möchten auſſer den angeführten folgende besondere Pflichten in akademischen Vorlesungen für zukünftige Lehrer in der christlichen Kirche, untersucht und erklärt zu werden verdienen: *Die Pflichten in Ansehung der verschiedenen Lebensalter*, *der Jünglinge*, *Männer und Greisen*, *die Pflichten gegen Kinder und Greise*, *die Pflichten gegen Verstorbene*, *gegen Amtsbrüder*, *gegen Menschen im rohen und cultivirten Zustande*.

E.

E.

Chriſtliche Aſcetik oder Lehre von den Mitteln, Tugend und Religioſität zu erhalten, zu befördern und fortzupflanzen, welche der chriſtlichen Tugendlehre eigenthümlich, oder vornehmlich durch ſie ins Licht geſezt worden ſind.

§. 184.

Erinnerung an Jeſum.

Die wiederhohlte Erinnerung an Jeſum, an ſein heiliges Beiſpiel, an ſeine in ihrer Art ganz einzige Geſchichte, an ſeine Schickſale, ſeine Lehren und Thaten, an die herrlichen moraliſchen Wirkungen ſeiner Religion und Anſtalt, an den göttlichen Plan, der aus ſeiner ganzen Geſchichte hervorleuchtet, ſtellt dem Gemüthe etwas ſo Erhabenes und Achtungswerthes dar, als ſonſt in der bekannten Geſchichte nicht angetroffen wird, und kann ein vortrefliches Mittel zur Beförderung tugendhafter und religiöſer Geſinnungen werden (vergl §. 162.).

§. 185.

Oeffentlicher Gottesdienst.

Der öffentliche gemeinschaftliche Gottesdienst, wenn er den Grundsäzen der moralischen Religion gemäfs ist, ist bei denen, die zu einer Kirche gehören, ein sehr *natürlicher*, *erbaulicher* und *pflichtmäſsiger Gebrauch*, wodurch sie den göttlichen Freistaat, in dem sie vereinigt sind, sinnlich darstellen. Ein solcher ächter Cultus ist zuerst durch das Christenthum gestiftet worden. Er ist ein vortreflicher Vereinigungspunct des Menschen mit dem Menschen, des Bürgers mit dem Bürger, des Glaubigen mit dem Glaubigen Röm. 12, 1 - 6. 1. Tim. 2, 5. 6. 1. Kor. 12, 4 ff. ein Mittel der religiösen Aufklärung, der Besserung und der Erweckung der kostbarsten Gefühle, insbesondere des Gefühls der Bruderliebe und der natürlichen Gleichheit der Menschen, ein natürlicher und wohlthätiger Ausdruck unserer frommen Gesinnungen, ein Mittel, die Religion unter den Menschen zu erhalten und fortzupflanzen, eine Pflicht der Dankbarkeit gegen Jesum. Jesus selbst hat, so viel wir wis-

wiſſen, keine öffentliche gottesdienſtliche Verſammlungen verordnet, aber es lag unſtreitig in ſeinem Plane, daſs ſie bei der weiteren Ausbreitung ſeiner Lehre gehalten würden. Seine Apoſtel veranſtalteten ſie, ſo bald und ſo gut es geſchehen konnte. Die Feier des Abendmals, das Abſingen heiliger Lieder, Erklärung des A. T. ruhigere oder wärmere Religionsvorträge der Lehrer und ſelbſt anderer Chriſten, wenn ſie ſich fähig dazu fühlten, Hinſtreben zur Einheit des Glaubens und der Geſinnung, gemeinſchaftliches Gebet, Aufſicht über die Sitten der Mitglieder der Kirche, ſtrenge Kirchenzucht, Sorge für Arme und Unglückliche überhaupt — alles dies war gleich von Anfang in der gottesdienſtlichen Anſtalt der Chriſten verknüpft Geſch. 1, 14. 2, 42. 46. 47. 4, 32-37. 5, 42. 6, 1-7. 1. Kor. 14, 1-26. 16, 1 ff. Col. 3, 16. Eph. 5, 18-20. 1. Tim. 2, 1-8. und die Chriſten werden ermahnt, die kirchliche Verſammlungen nicht zu verſäumen und die gottesdienſtlichen Handlungen mit Würde und Anſtand zu begehen Ebr. 10, 24. 25. 1. Kor. 11, 18 ff. Dieſer *Geiſt des chriſtlichen Cultus* konnte und

 ſoll-

ſollte ſtets bleiben, und immer Tugend und Religioſität befördern, wenn auch Umſtände der Zeit, des Orts und Bedürfniſſe der Chriſten noch ſo viele Veränderungen in der *Form* nothwendig machten.

Was die *Zeit* der gottesdienſtlichen Verſammlungen betrifft, ſo iſt es zwar ſehr natürlich und nothwendig, daſs eine beſtimmte Zeit feſtgeſezt werde, aber ſchon der Geiſt des Chriſtenthums läſst erwarten, daſs es hierinn eben keinem beſtimmten Tage auf ewige Zeiten eine gewiſſe Heiligkeit werde beigelegt haben. Col. 2, 16. 17. Röm. 14, 5. 6. Die Frage wegen der *Sonntagsfeier* iſt durch herbeigezogene Nebenſachen oft ſehr verwirrt worden. Die Frage von der *Sabbatsfeier* gehört eigentlich hieher nicht. Sabbat und Sonntag ſind ganz verſchiedene Tage, weder die Apoſtel noch die erſten Chriſten haben ſie für Eins gehalten und mehrere Kirchenlehrer aus dem zweiten Jahrhundert unterſcheiden beide aufs deutlichſte und verſichern, daſs ſie den Sabbat nicht feiern und für ein von Jeſu aufgehobenes Geſez halten. Erſt ſpäterhin, da Judenthum und

und Christenthum wieder vermischt wurden, kam die Meinung auf, dass Sabbat und Sonntag Eins seien, und dass die Apostel *den jüdischen Sabbat auf den Sonntag verlegt haben*, eine sonderbare und unverständliche Meinung; man mag sie aber nehmen, wie man will, so ist ja bekannt, dass die Judenchristen lange Zeit hindurch beide Tage besonders gefeiert, und sich am Sonntag Geschäfte erlaubt haben, die das Sabbatsgesez verbot. Die *Sonntagsfeier selbst ist nirgends von Jesus oder den Aposteln verordnet.* Die Stellen des N. T. die hieher gehören, beweisen nur, dass der Auferstehungstag Jesu frühzeitig der *Tag des Herrn* genannt wurde Apok. 1, 10. dass sich die ersten Christen an diesem Tage, *so wie auch an andern Tagen*, zum Gottesdienste versammelten Gesch. 2, 46. 5, 42. 1. Kor. 16, 2. (vergl. Joh. 20, 1. Math. 28, 1.) Gesch. 20, 7. 2, 1. wobei es jedoch, sowohl aus diesen Stellen als aus der Natur der Sache selbst wahrscheinlich wird, dass sie diesem Tage eine grösere Heiligkeit zuschrieben, als anderen. [Erst *Constantin* bestimmte die Sonntagsfeier durch Geseze, wiewohl er nur die Gerichtsgeschäfte,

nicht die ländliche und häusliche Geschäfte an demselben verbot. Der überhandnehmende Cärimoniendienst bewog die nachfolgenden Kaiser, noch strengere Geseze in Ansehung der Enthaltung von der Arbeit am Sabbat zu geben. Unstreitig ist die Anstalt selbst, mit gewissen Modificationen, äusserst zweckmäsig und vortreflich und es ist Pflicht des guten Bürgers und Christen, sie zu beobachten.

Vergl. *Mosheim* Sittenl. V. 442 ff. *Millers* Lehrbuch der ganzen christl. Moral zum allgemeinen Gebrauche Leipz. 1783. S. 121 ff. Böhmer Dissertat. jur. antiq. eccles. Diss. I.

Plinii Epist. X, 97. *Euseb.* Vit. Const. IV, 6. *Sozomen.* H. E. II, 8. *Socrat.* H. E. V, 22. Cod. Justin. L. III. tit. 12. de feriis L. 3. *Bingham.* Origg. Eccles. Vol. IX. p. 13. 21 sqq. *Fleury* Moeurs des Chrétiens Chap. 13. 34. *Schrökhs* Kirchengesch. V. 95 ff. VI. 254 ff. *Bechers* Abhandlung von dem Sabbat der Juden und dem Sonntag der Christen S. 359 ff. *Eisenschmids* Geschichte der Sonn- und Festtage der Christen Leipz. 1793. *Walchs* Relig. Streitigk. ausser der luther. Kirche III. 756. in derselben III. 79. 756. V. 952. 1100. *Necker* de importance des opinions religieuses, chap. 9. Meine Predigt über *den öffentlichen Gottesdienst* Gött. 1797. Libri Symbol. edit. *Rechenberg* p. 42. 44. 424. Besondere

Auf-

Aufmerkſamkeit in unſerm Zeitalter verdient der Cultus der *Theophilanthropen*, ſo wie er zu den lehrreichſten Betrachtungen über Zweck, Urſprung, Nuzen und Verbeſſerung des Cultus überhaupt Veranlaſſung geben kann. Vergl meine Abhandlung *über den öffentlichen Gottesdienſt der natürlichen Religion* in meinen Beiträgen zur Philoſ. u. Geſch. der Relig. u. Sittenl. u. ſ. w. 1 Bd. S. 242 ff. u. eben daſelbſt die Auſſäze *über die Theophilanthropen* 3. Bd. S. 368 ff. 4. Bd. S. 337 ff. welchen im 5. Bande noch ein Aufſaz folgen wird.

Ueber *Feſttage* und den *Werth und die Einrichtung des häuslichen gemeinſchaftlichen Gottesdienſts* kann bei dieſem §. am ſchicklichſten geſprochen werden.

§. 186.

Taufe. Abendmal. Gebet.

In einer kirchlichen und gottesdienſtlichen Geſellſchaft iſt nichts zweckmäſiger und natürlicher, als eine Feierlichkeit, durch welche diejenigen, die in dieſe Geſellſchaft treten, in ſie aufgenommen werden, und am beſten wird es ſeyn, wenn die Cärimonie ſimpel und treffend andeutet, daſs eine ſolche Perſon ſich der Erziehung, Bildung und Tugendübung in einem göttlichen Staate über-

übergebe. Wenn ein ſolcher eintretender Bürger erwachſen und ſeinen Glauben ſelbſt zu bekennen im Stande iſt, ſo wird dieſe Feierlichkeit ſowohl beim Eintritt, als auch in der Vorbereitung und in der Zurückerinnerung höchſt erbaulich und ſtärkend zur Tugend ſeyn, iſt es aber ein Kind, das auf dieſe Art der Gemeine, etwa in Gegenwart ausdrücklich dazu beſtimmter Zeugen, dargeſtellt und übergeben wird, ſo iſt der Gebrauch für die Gemeine, die Eltern, die Zeugen und in der Folge für das Kind, wenn es herangewachſen iſt, immer ein Mittel, gute Empfindungen, Geſinnungen, Entſchlüſſe und ſelbſt Handlungen hervorzubringen. Ein ſolcher Gebrauch iſt die *Taufe* 1. Petr. 3, 21. Röm. 6, 4 ff. Joh. 3, 5. Gal. 3, 27. Tit. 3, 5.

In einer kirchlichen und gottesdienſtlichen Geſellſchaft iſt nichts zweckmäſiger und natürlicher, als ein feierlicher, bedeutender Gebrauch, durch welchen die *Gleichheit*, die *brüderliche Liebe*, die *moraliſche Mitbürgerſchaft* der Mitglieder der Kirche noch mehr, als durch das bloſse Zuſammen-

kom-

kommen zum Gottesdienst, versinnlicht und dargestellt, und die entsprechenden Gesinnungen belebt werden. Ein solcher Gebrauch ist das *Abendmal*, welches noch ausserdem dadurch ein äusserst treffender, rührender und erbaulicher Gebrauch wird, dass er von Jesus selbst durch eine *wirkliche Abschiedsmahlzeit* eingesezt ist, und an die Aufhebung des Judenthums, so wie an die blutige Aufopferung des Stifters der christlichen Kirche zum Besten der Menschheit erinnert. Math. 26, 26-29. Marc. 14, 22-25. Luc. 22, 15-20. 1. Kor. 10, 14-21. 11, 20-34.

In einer gottesdienstlichen und kirchlichen Gesellschaft ist es eine sehr zweckmässige und natürliche Feierlichkeit, dass entweder die ganze Gemeine *ihren Wunsch*, *Gott in allen Stücken wohlgefällig zu seyn*, *und das Reich Gottes auf Erden herbeizuführen*, in einer gemeinschaftlichen Anrede, in einem heiligen Liede ausdrücke oder dass dies der *Geistliche* in ihrem Namen thue. Die Absicht dabei kann vernünftiger Weise nicht seyn, dem höchsten Wesen etwas bekannt zu machen, oder es in den Tempel

her-

herzuzaubern oder durch die Anrede, als physische Handlung, als Naturmittel, sich des Beistands Gottes zu versichern, oder Gott zu bewegen, etwas in seinem unendlich weisen Plane zu ändern, sondern es ist eine Feierlichkeit, die wir um unser selbst willen begehen, weil die Vorstellung der vereinigten Wunsches aller Mitglieder der Kirche, Gott wohlgefällig zu denken und zu leben, oder das Reich Gottes herbeizuführen, eine wohlthätige moralische Rührung hervorbringt. Bei einem solchen öffentlichen, gemeinschaftlichen Gebete können auch gewisse äusserliche Zeichen, z. E. Händefalten ganz zweckmäsig seyn. Das *Privatgebet* (welches *still* oder *laut* seyn kann) kann einen solchen Nuzen nicht haben, auch ist es noch weit leichter dem Misbrauche und Misverständnisse ausgesezt. Zwar kann es vielen Menschen als ein sinnliches Hülfsmittel dienen, die gute Gesinnung bei sich zu erwecken und zu stärken. Es kann eine Art von Bedürfniss seyn, Empfindungen und Vorstellungen, die uns sehr interessiren, in Worten auszudrücken. Sie können dadurch mehr Bestimmtheit,

Klar-

Klarheit und Leben für uns selbst erhalten, und mehr Einfluss auf uns gewinnen. Allein es ist doch noch eine höhere moralische Vollkommenheit, wenn man dieses Mittels nicht bedarf, wozu aber freilich etwas mehr, als Tugendstolz oder leichtsinnige Verachtung des Gebets gehört. Ein solches Privatgebet kann jedoch ohne alle abergläubische und schwärmerische Vorstellungen vom Gebete Statt finden, und der *Geist des Gebets* kann auch in einem durch Worte ausgedrückten Gebete Statt finden oder es kann in ihm eine moralischreligiöse Gesinnung ausgedrückt seyn, die, wenn sie durchaus rein und standhaft bei dem Menschen wäre, freilich jedes in Worte eingekleidete Gebet überflüssig machen müsste. Vernünftigerweise kann aber in einem Gebete nur der aufrichtige Wunsch enthalten seyn, Gottes Gebote stets zu halten oder ein würdiges ihm wohlgefälliges Mitglied in seinem Reiche zu seyn, womit zugleich das Gefühl unserer moralischen Schwäche und Gebrechlichkeit unzertrennlich verbunden und im Gedanken an Gott ein sehr schickliches Gefühl ist. Ein solches Gebet allein wird *gewiss erhört*: denn

jener

jener Wunſch, lebhaft empfunden und fortgeſezt, bringt das, was man wünſcht, ſelbſt hervor. Selbſt Gott zu bitten, daſs er uns beſſern oder uns zu unſerer Beſſerung beiſtehen möge, iſt bedenklich: denn, entweder iſt der Beiſtand unſerer Freiheit nachtheilig und alsdann kann er überall nicht Statt finden, oder, wo nicht, ſo wird ihn Gott uns ohne unſer Bitten zu Theil werden laſſen, wenn wir nur durch eine ächte moraliſche Geſinnung deſſelben empfänglich ſind. Zeitliche Güter und Freuden, von welcher Art ſie auch ſeyn mögen, von Gott zu erflehen, kann nur unter der Bedingung vernünftig ſeyn, wenn wir dabei die Bedingung vorausſezen, daſs die Erfüllung unſerer Bitten Gottes Weisheit und Güte gemäſs ſei, und wenn unſer Gebet nicht ſowohl eine Bitte, als der Ausdruck des Wunſches iſt, durch den Beſiz gewiſſer Güter moraliſch deſto thätiger und ſo Gott wohlgefälliger zu werden. Die *Fürbitte* kann als Ausdruck und Stärkungsmittel der Menſchenliebe ihren Werth haben und in öffentlichen Verſammlungen eine ſchickliche Handlung ſeyn, aber ſie leitet ſonſt faſt unvermeidlich zu abergläubi-

ſchen und unrichtigen Vorſtellungen und, genau genommen, kann jeder nur für ſich ſelbſt beten. Das ſogenannte *Lob-und Dank-Gebet* iſt eigentlich kein Gebet, aber oft ein natürlicher, wohlthätiger und ſtärkender Ausbruch religiöſer Empſindungen, wiewohl die höchſte religiöſe Empfindung ſtumm und unausſprechlich iſt. *Gelübde* (Geſch. 21, 20-27. 1. Sam. 1, 11. 4. Moſ. 6, 1 ff. 30, 2 ff. 5. B. 23, 22.) ſind Uebernehmungen von Verbindlichkeiten, um Gott deſto ſtärker zur Erfüllung eines Gebets zu beſtimmen. Sie ſind dem Geiſte der moraliſchen Religion zuwider und von den ſchädlichſten Folgen. Der *wahre Geiſt des Gebets* iſt unſtreitig in mehrern Stellen des N. T. wirklich und zwar vortreflich ausgedrückt, und das Chriſtenthum hat unleugbar darüber weit richtigere und edlere Vorſtellungen verbreitet, als vorher durch irgend eine andere Glaubensart in Gang gebracht waren, andere Stellen ſind als abſichtlich lokal und temporär zu betrachten, noch andere ſcheinen unvollkommene Vorſtellungen zu enthalten, welche die nun ſo weit fortgeſchrittene Vernunft veredeln und berichtigen kann, ohne des-

 wegen

wegen das hohe Verdienſt und den ewigen Werth des Chriſtenthums zu verkennen. Math. 6, 5-15. 32. 7, 7-11. 11, 25. 26, 39. 42. Luc. 11, 5-13. 18, 1-14. Joh. 4, 23. 24. 14, 13-16. 16, 23. 24. 17, 1 ff. 1. Joh. 3, 22. 5, 14. 15. Phil. 4, 6. Col. 4, 2-4. 1. Theſſ. 5, 17. 1. Tim. 2, 1. 2. 3-6. Jak. 5, 14-18. 1, 5-7. 4, 3. 4. 1. Petr. 4, 7. Ebr. 13, 15. Geſch. 2, 42. (vergl. *Kants* Relig. S. 302 ff.).

Es iſt ſehr zu beklagen, daſs, beſonders in gewiſſen Ländern, die gottesdienſtlichen Handlungen, Taufe und Abendmal, auch Trauungen immer weniger öffentlich und gemeinſchaftlich begangen werden. Schlaffheit, ſchwache Bequemung und Eigennuz von Seiten mancher Geiſtlichen und falſche Schaam, Lauigkeit in der Religion, Vorurtheile von der andern Seite haben daran den gröſsten Antheil. Man muſs aber auch geſtehen, daſs das Bedürfniſs, dieſen Feierlichkeiten, ſo wie unſerem ganzen Cultus, eine edlere, dem Geiſte der Zeit angemeſſenere Form zu geben, immer dringender wird. Die *Confirmation* iſt eine vortrefliche Anſtalt, die auch in manchen Ländern eine äuſſerſt zweckmäſige Einrichtung hat.

Nach-

Nacherinnerung.

Dieser Grundriſs ist zwar etwas weitläuftiger ausgefallen, als ich Anfangs vermuthet hatte. Aber immer ist es doch nur ein Grundriſs und fast jeder §. ohne Ausnahme wird für die Zuhörer noch vieler Erläuterungen bedürfen. Durch die Einrichtung dieses Grundrisses ist nun auch dafür gesorgt, daſs ich die Vorlesungen über die Moral, was mir sonst sehr schwer wurde, desto leichter in einem halben Jahre beendigen und doch weit mehr als vorher in dieselbige herein ziehen kann. Ich glaube versichern zu können, daſs der Jüngling, welcher die Moral nach diesem Grundrisse vortragen hört, einen so vollständigen und systematischen Unterricht über dieselbe erhält, daſs er in dieser wichtigen Wissenschaft sich für vollkommen orientirt halten, und das Studium der-

ſelben, welches er ſein ganzes Leben hindurch fortzuſezen hat, darauf bauen kann. Manche Puncte habe ich abſichtlich zweifelhaft gelaſſen. Bald ſchien es mir die ſchuldige Beſcheidenheit im Unterſuchen zu erfordern, bald ſtehen ſie als Texte da, über welche in den Vorleſungen raiſonnirt werden ſoll. In der Hauptſache bin ich den Grundſäzen der reinen kritiſchen Moralphiloſophie und der Terminologie, in der ſie zuerſt bekannt gemacht worden iſt, und die mit dem gründlichen Vortrage der Wiſſenſchaft ſelbſt zuſammenhängt, gefolgt. Wo ich abweichen zu müſſen glaubte, habe ich es ehrlich und mit Gründen angezeigt. Der Hang, weiter zu gehen, als Kant gethan hat, und ſich den Schein zu geben, als hätte man ſelbſt entdeckt, was man aus ihm gelernt hat, und neue Fundamente der Wiſſenſchaft gefunden, hat ſchon zu manchen Ungereimtheiten und Verirrungen geleitet, und ein Kenner kann es leicht bemerken, daſs ſolche neue Entdeckungen gewöhnlich nicht auf eigenem Weege gemacht, ſondern von der Kantiſchen Lehre ausgegangen ſind. Auch aus dieſem Grunde alſo, nicht nur aus

Ueber-

Ueberzeugung, habe ich die reinen Grundsäze dieser Lehre in diesem Buche zum Grunde gelegt, und die Stellen aus Kants Schriften ehrlich nachgewiesen. Was dawider eingewandt worden ist, was man darinn verbessert und berichtigt zu haben glaubt, kann in den Vorlesungen beigebracht und beurtheilt werden. Dies kann z. B. bei der Lehre von der *Freiheit* geschehen. In der Darstellung habe ich mich der Deutlichkeit sehr beflissen, die möglichst - populäre Darstellung, so weit die Strenge der Wissenschaft es verträgt, bleibt den Vorlesungen vorbehalten. Die Stellen des N. T. sind, wiewohl sehr zahlreich, doch immer nach groser Ueberlegung und Prüfung, von mir nachgewiesen worden. Die Gründe, warum jede Stelle an jedem Orte von mir angeführt worden, konnten hier, ohne zu grosse Weitläuftigkeit, nicht von mir angeführt werden, man muss also, wenn man diese Gründe nicht sogleich oder überall nicht einsieht, daraus nicht schliessen, dass ich mir dergleichen nicht gedacht habe oder dass gar keine vorhanden sind. So viel es mir möglich war, habe ich alle moralische Ideen des N. T.

 und

und auch die moralischen Keime desselben benuzt und herausgestellt, und zugleich eher hie und da Unvollkommenheiten darinn zugestanden, als mir erlaubt, die Moral des N. T. durch neuere Philosopheme zu verfälschen. Die *Geschichte einzelner moralischer Lehren* wird in den Vorlesungen erzählt, in diesem Lehrbuche habe ich nur, hie und da, die Literatur dazu nachgewiesen. *Fichte's System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre* hat mir über manche Puncte Licht gegeben und ich habe es öfters dankbar benuzt und angeführt, wiewohl ich gestehen muss, dass ich mich bis jezt in Vieles schlechterdings nicht zu finden weiss, was in dieser Schrift enthalten ist. Eine ausführlichere und möglichstpopuläre Bearbeitung der christlichen Moral nach reinen und wissenschaftlichen Grundsäzen wird immer mehr Bedürfniss des Zeitalters. Der verewigte *J. W. Schmid* hatte ein Werk angefangen, welches sich der Idee, die ich von einem solchen Werke habe, sehr nähert, ich freue mich, dass die Fortsezung desselben in die Hände eines so verdienten und geübten Sittenlehrers, als *C. C. F. Schmid* ist, gefallen ist und bin überzeugt, dass das Werk in der Fortsezung an Vortrag und Entwickelung der Grundsäze gewinnen, und dadurch viel Wohlthätiges für das Zeitalter bewirkt werden wird.

Inhalt.

Inhalt.

Vorrede und Einleitung zum Ganzen dieser Grundrisse S. 3.

Grundriss der Tugendlehre für zukünftige Lehrer in der christlichen Kirche.

Einleitung.

I. Idee einer Tugendlehre für zukünftige Lehrer in der christlichen Kirche §. 1.

II. Von der praktischen Philosophie überhaupt.

Gebrauch der Philosophie in moralischen Dingen §. 2.

Begriff des Praktischen überhaupt nnd einer praktischen Philosophie §. 3.

Eintheilung der praktischen Philosophie §. 4.

Idee, Nothwendigkeit, Wichtigkeit und Eintheilung der Metaphysik der Sitten §. 5.

Genauere Bestimmung des Unterschieds zwischen Tugendlehre und Rechtslehre §. 6.

Von der Tugendlehre insbesondere §. 7.

Gattungen der Tugendlehre §. 8.

Populäre und wissenschaftliche Tugendlehre §. 9.

Eintheilung und Methode der wissenschaftlichen Tugendlehre §. 10.

Natürliche und geoffenbarte Tugendlehre §. 11.
Rationale und empirische Tugendlehre §. 12.
Empirismus in der Moral, Skepticismus. Mysticismus. Moralische Schwärmerei. Rigorismus §. 13.
Moralischer Synkretismus §. 14.
Werth der Tugendlehre §. 15.
II. Von der Tugendlehre Jesu.
Ursprung derselben §. 16.
Jesu Moral als geoffenbarte Moral §. 17.
Wie Jesus und die Apostel das Mosaische Gesez beurtheilen und wie es sich zu ihrer Lehre verhalte §. 18.
Jesus erklärt überhaupt die Beobachtung äusserlicher Religionsgebräuche und ascetischer Uebungen für unwesentlich in der Religion, Herz und Gesinnung aber für die Hauptsache §. 19.
Jesus und die Apostel appelliren an die gemeine Menschenvernunft und an den schlichten unverdorbenen Menschensinn, um ihrer Lehre Beifall und Einfluss zu verschaffen §. 20.
Die praktischen Belehrungen Jesu und der Apostel enthalten eine wahre, reine, allgemeingültige Tugendlehre §. 21.
Fortsezung. Die sogenannte Bergpredigt §. 22.
Fortsezung. Reine moralische Lehren Jesu und der Apostel. Sie befördern und bereichern die Philosophie §. 23.
Begriff der christlichen Tugendlehre. Gattungen derselben §. 24.

Ob

Ob die chriſtliche Tugendlehre unvollkommen ſei und ob es einen Unterſchied der Tugendlehre Jeſu und der Apoſtel von einer Tugendlehre für Chriſten gebe §. 25.
Von den Quellen der chriſtlichen Tugendlehre §. 26.
Die chriſtliche Tugendlehre als Wiſſenſchaft oder Syſtem derſelben §. 27.
Schwierigkeiten, welche mit der Bildung eines ſolchen Syſtems verknüpft ſind §. 28.
Ob ſich dieſe Schwierigkeiten überwinden laſſen? §. 29.
Eigenſchaften eines feſten und brauchbaren Syſtems der chriſtlichen Tugendlehre §. 30.
Nuzen eines ſolchen Syſtems §. 31.
Unterſcheidende Charactere der Tugendlehre Jeſu §. 32.
Von den Vorwürfen die man ihr gemacht hat §. 33.
Verhältniſs derſelben zur Dogmatik §. 34.
Von ihrem Zwecke und ihren Wirkungen auf die Menſchheit §. 35.
Von den Hülfswiſſenſchaften derſelben §. 36.
Kritik der vornehmſten Syſteme derſelben §. 37.
Anordnung der Theile einer Moral für zukünftige Lehrer in der chriſtlichen Kirche §. 38.

I.

Allgemeine Tugendlehre für zukünftige Lehrer in der chriſtlichen Kirche.

Hauptinnhalt einer allgemeinen Tugendlehre §. 39.
Kurze analytiſche Entwicklung des Begriffs der Sittlichkeit §. 40.

I. Von den moralischen Grundsäzen und Gesezen und dem höchsten moralischen Grundsaze insbesondere nach der Lehre der Vernunft und des Christenthums.

Warum mit der Untersuchung über die moralischen Geseze angefangen wird §. 41.

Praktische Geseze, Regeln, Grundsäze. Moralische Geseze §. 42.

Moralische Geseze, Maximen §. 43.

Ursprung der moralischen Geseze §. 44.

Reine oder formale, angewandte oder materiale hypothetische und absolute Moralgeseze §. 45.

Aeussere und innere, natürliche und positive Geseze. Gesezgeber. Legalität. Moralität §. 46.

Geoffenbarte Moralgeseze. Positive göttliche Geseze §. 47.

Christliche Moralgeseze §. 48.

Moralgeseze des A. T. §. 49.

Gebote. Imperative. Gebot- Verbot- Erlaubniss-Geseze. Moralische Adiaphora §. 50.

Imperative. Hypothetische der Klugheit und der Geschicklichkeit. Categorische §. 51.

Höhere, niedrigere, gleiche Geseze. Grundsäze §. 52.

Was ist unter einem höchsten moralischen Grundsaze zu verstehen? §. 53.

Materiale und formale Grundsäze §. 54.

Ist ein höchster moralischer Grundsaz für die Tugendlehre überhaupt und insbesondere die christliche nothwendig? §. 55.

Ob

Ob Jesus selbst oder seine Apostel ein höchstes Princip ihrer Tugendlehre angegeben haben? §. 56.

Princip der Glückseeligkeit §. 57.

Princip der Vollkommenheit §. 58.

Grundsaz des allgemeinen Besten §. 59.

— — Willens Gottes §. 60.

— — moralischen Gefühls §. 61.

Grundsäze der bürgerlichen Verfassung und der Erziehung §. 62.

Das Gemeinschaftliche aller bisher angeführten und geprüften Grundsäze §. 63.

Princip der reinen Vernunft §. 64.

Praktische Vernunft. Sittengesez. Möglichkeit des kategorischen Imperativs § 65.

Das höchste Princip der Rechtslehre und Tugendlehre §. 66.

Ob die christliche Tugendlehre sich auf irgend eines der bisher angeführten, erläuterten und geprüften Principe als auf ihr höchstes Princip beziehe? §. 67.

II. Von den Gegenständen der reinen praktischen Vernunft oder vom Guten und Bösen, und den Pflichten überhaupt.

Was ist ein Gegenstand der reinen praktischen Vernunft? § 68.

Das Gute und Böse §. 69.

Relatives und absolutes Gute §. 70.

Ursprung der Begriffe des Guten und Bösen §. 71.

Gutes und Böses nach der christlichen Tugendlehre §. 72.

Pflicht und Verbindlichkeit überhaupt §. 73.

Ein-

Eintheilungen der Pflichten §. 71.
Von den Tugendpflichten insbeſondere §. 75.
Colliſion der Pflichten §. 76.
Grundſäze in Anſehung der Behandlung der Pflichtenlehre §. 77.
Chriſtliche Lehre von den Pflichten überhaupt §. 78.
III. Von den moraliſchen Triebfedern.
Ueber die Lehre von den moraliſchen Triebfedern überhaupt §. 79.
Sinnliche und vernünftige Triebfedern §. 80.
Wie das Sittengeſez ſelbſt Triebfeder werde? §. 81.
Verbindung ſinnlicher und reiner Triebfedern §. 82.
Vermiſchte Triebfedern §. 83.
Triebfedern der chriſtlichen Moral §. 84.
IV. Von der Freiheit.
Erklärung der Begriffe: *Begehrungsvermögen*, *Vermögen, nach Belieben zu thun und zu laſſen*, *Willkühr*, *thieriſche*, *ſinnliche*, *freie Willkür*, *poſitiv und negativ*, *transſcendentale und praktiſche Freiheit der Willkühr* u. ſ. w. §. 86.
Iſt Cauſalität durch Freiheit, iſt Vereinigung der Freiheit mit der Naturnothwendigkeit denkbar §. 86.
Moraliſche Freiheit §. 87.
Einſchränkungen und Grade in den Aeuſſerungen der Freiheit § 88.
Neuteſtamentliche Lehre von der Freiheit §. 89.

* * *

Anmerkungen über das Syſtem der reinen Sittlichkeit überhaupt und ſeine Brauchbarkeit im Unterrichte des Volks und der Kinder §. 90.

* * *

Ueber

V. Ueber Sünde und Laster, den natürlichen Hang zum Bösen und verwandte Gegenstände.
Ueber die Lehre von Sünde, Laster und moralischem Verderben überhaupt. §. 91.
Erklärung der hieher gehörigen Ausdrücke §. 92.
Wie ist der Mensch von Natur in moralischer Hinsicht beschaffen? §. 93.
Ursprung der Sünde und des Hangs zum Bösen §. 94.
Veranlassende Ursachen des Bösen unter den Menschen §. 95.
Natur der Sünde und des Lasters §. 96.
Biblische Lehre von Sünde, Laster, natürlichem Hange zum Bösen, Ursprung und Natur der Sünde §. 97.
Von den verschiedenen Gattungen der Sünden und Laster §. 98.
Grade der Sünden und Laster §. 99.
Grade und Fortschreiten der Lasterhaftigkeit §. 100.
Gattungen der Lasterhaftigkeit oder unmoralische Zustände §. 101.
Folgen, Schuld, Zurechnung, Strafen der Sünde §. 102.
VI. Ueber Tugend und Besserung.
Begriffe der Tugend und Besserung §. 103.
Natur und Eigenschaften der Tugend. Tugendhafter Character §. 104.
Sinnliche Darstellung der Tugend §. 105.
Grade der Tugend §. 106.

Tugen-

Tugenden, Tugendhafte Handlungen, Verhältnifs der Tugenden §. 107.
Neuteftamentliche Lehre von der Tugend §. 108.
Moralifches Verdienft §. 109.
Folgen und Belohnung der Tugend §. 110.
Verhältnifs der Tugend und Glückfeeligkeit §. 111.
Lehre Jefu vom höchften Gute. Reich Gottes §. 112.
Befferung. Subject derfelben §. 113.
Natur der Befferung überhaupt §. 114.
Befferung des Menfchen, wie er von Natur ift §. 115.
Frühe und fpäte Befferung §. 116.
Befferung der Lafterhaften §. 117.
Kenntniffe und Einfichten, die zur Befferung erfordert werden §. 118.
Erkenntnifs, Anerkenntnifs und Bekenntnifs der Sünden §. 119.
Reue, Hafs der Sünde §. 120.
Rückfall §. 121.

VII. Vom Gewiffen.

Bedeutungen des Ausdrucks §. 122.
Beftimmte Bedeutung des Ausdrucks in der Moral §. 123.
Ob es eine Pflicht geben könne, Gewiffen zu haben? §. 124.
Möglichkeit des Gewiffens §. 125.
Gewiffenhaftigkeit. Scrupulofität. Gewiffenlofigkeit. Weites Gewiffen §. 126.
Vorhergehendes, begleitendes und nachfolgendes Gewiffen §. 127.

Ob es ein irrendes Gewissen gebe? ob ein zartes, zweifelhaftes, wahrscheinliches, leichtsinniges u. s. w.? §. 128.
Schriftlehre §. 129.

VIII. Allgemeine Lehre von den Tugendmitteln oder allgemeine moralische Methodenlehre.

Von der moralischen Methodenlehre §. 130.
Moralische Didaktik §. 131.
Moralische Ascetik. Theorie der Tugendmittel überhaupt §. 132.
Allgemeine Tugendmittel §. 133.

II.

Besondere Tugendlehre oder die Lehre von den einzelnen Pflichten und Tugenden der Menschen.

Eintheilung der besonderen Tugendlehre §. 134.

A.

Allgemeine Pflichten des Menschen gegen sich selbst.

Warum mit den Pflichten gegen uns selbst der Anfang gemacht wird? §. 135.
Was ist eine Pflicht gegen uns selbst? §. 136.
Eintheilung der Pflichten gegen uns selbst §. 137.

I. Von den Pflichten des Menschen gegen sich selbst in Ansehung seines Körpers oder insofern er ein animalisches und zugleich moralisches Wesen ist.

Was für Pflichten hieher gehören? §. 138.
Pflichten gegen uns selbst in Ansehung unsers Lebens. Selbsterhaltung. Selbstmord. §. 139.
Schäzung des Lebens. Zufriedenheit mit demselben. Geringschäzung und Ueberdruss des Lebens

Lebens. Unzufriedenheit mit demſelben. Wunſch zu ſterben §. 140.

Von der pflichtmäſigen Sorge für die Geſundheit §. 141.

Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt in Anſehung der Nahrungsmittel §. 142.

Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt in Anſehung des Geſchlechtstriebs §. 143.

Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt in Anſehung der Kleidung §. 144.

Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt in Anſehung der Entwicklung und Vermehrung ſeiner Leibeskräfte und der Erwerbung körperlicher Geſchicklichkeiten und Fertigkeiten §. 145.

II. Von den Pflichten des Menſchen gegen ſich ſelbſt inſofern er bloſs als moraliſches Weſen betrachtet wird.

Beſchaffenheit und Eintheilung dieſer Pflichten §. 146.

Kriecherei. Niederträchtigkeit. Sclaviſche Geſinnung. Schmeichelei. Selbſtſchäzung. Demuth. Geringſchäzung ſeiner ſelbſt §. 147.

Lüge. Wahrhaftigkeit. Aufrichtigkeit. Ehrlichkeit. Redlichkeit. Offenherzigkeit. Zurückhaltung §. 148..

Geiz. Verſchwendung. Sparſamkeit. Pflichten in Anſehung der Güter des Eigenthums überhaupt §. 149.

Pflicht des Menſchen, ſeine moraliſche Würde zu erhöhen §. 150.

III. Pflich-

III. Pflichten des Menschen gegen sich selbst in Ansehung seiner Geistes - und Seelenkräfte.

Unterscheidung der Geistes- Seelen- und moralischen Kräfte §. 151.

Pflichten in Ansehung unserer Geistes - und Seelenkräfte. Arbeitsamkeit §. 152.

IV. Pflichten des Menschen gegen sich selbst insofern er der Glückseeligkeit fähig und bedürftig ist.

Ob es eine Pflicht der Selbstbeglückung gebe? §. 153.

Begriff der Glückseeligkeit. Von den Gütern, die zu derselben gehören, überhaupt §. 154.

Pflichten in Ansehung der Glückseeligkeit §. 155.

Von einzelnen Lebensfreuden, sinnlichen Vergnügungen, Lustbarkeiten §. 156.

V. Von den Pflichten des Menschen gegen sich selbst in Ansehung der leblosen Natur und der Thiere.

Daſs diese Pflichten Pflichten gegen uns selbst seien §. 157.

Pflichten gegen uns selbst in Ansehung der leblosen Natur §. 158.

Pflichten gegen uns selbst in Ansehung der Thiere §. 159.

B.

Allgemeinere Pflichten des Menschen gegen Gott.

Von den Pflichten gegen Gott überhaupt §. 160.

Pflichten gegen Gott §. 161.

Pflichten gegen göttliche Gesandte — gegen Jesus §. 162.

C.

Allgemeinere Pflichten des Menschen gegen andere Menschen.

Eintheilung dieser Pflichten §. 163.

I. Von den Pflichten der Achtung gegen andere überhaupt §. 164.

II. Von den Pflichten der Menschenliebe überhaupt §. 165.

III. Pflichten gegen andere in Ansehung ihres Körpers oder insofern sie animalische Wesen sind §. 166.

IV. Pflichten gegen andere, insofern sie bloss als moralische Wesen betrachtet werden §. 167.

V. Pflichten gegen andere in Ansehung ihrer Geistes - und Seelenkräfte §. 168.

VI. Pflichten gegen andere in Ansehung der Güter und Freuden, die zur Glückseeligkeit gehören §. 169.

D.

Pflichten in besondern Zuständen, Verhältnissen, Ständen, Gesellschaften.

Pflichten im Leiden §. 170.

Pflichten gegen Leidende, besonders Arme §. 171.

Dankbarkeit §. 172.

Pflichten gegen Beleidiger und Feinde §. 173.

Freundschaftspflichten §. 174.

Einsamkeit und Gesellschaft. Geselligkeit. Umgangstugenden §. 175.

Pflichten in Ansehung des Eheftands §. 176.

Pflich-

Pflichten der Eltern und Kinder gegen einander §. 177.

Pflichten unter Herrſchaften und Dienſtboten §. 178.

Pflichten in Anſehung geheimer und öffentlicher Geſellſchaften überhaupt §. 179.

Pflichten in der bürgerlichen Geſellſchaft. Eid. §. 180.

Pflichten in Anſehung der kirchlichen Geſellſchaft §. 181.

Pflichten in Anſehung des Berufs und der verſchiedenen Gattungen deſſelben. Pflichten der Gelehrten, Künſtler, niedern Stände u. ſ. w. §. 182.

Anzeige noch einiger andern Pflichten in beſondern Zuſtänden und Verhältniſſen des Lebens §. 183.

E.

Chriſtliche Aſcetik oder Lehre von den Mitteln, Tugend und Religioſität zu erhalten, zu befördern und fortzupflanzen, welche der chriſtlichen Tugendlehre eigenthümlich oder vornehmlich durch ſie ins Licht geſezt worden ſind.

Erinnerung an Jeſum §. 184.

Oeffentlicher Gottesdienſt §. 185.

Taufe. Abendmal. Gebet §. 186.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Stäudlin, Karl Friedrich, 1761-1826

Grundrisse der Tugend- und Religionslehre zu akademischen Vorlesungen für zukünftige Lehrer in der christlichen Kirche

Bd.: 1

Göttingen 1798

Dogm. 961-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10399562-8
VD18 80015727